THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

TWAALFDE JAARGANG.

LEIDEN
S. C. VAN DOESBURGH.
1878.

INHOUD.

I. Verhandelingen en Opstellen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

IV. Berichten en Varia.

VERBETERINGEN.

Bl. 562—584 zijn bij vergissing gepagineerd 662—684.
» 568 r. 9. *Lees:* geweest [1]).
» » r. 11. » Moet dit echter.
» » r. 12. *Schrap:* en ook volgens Bleek [1]).
» » r. 1. *Lees:* Bleek, Einl.
» 572 r. 1 v. o. » *τοῦτο αὐτό.*
» 573 r. 16 v. o. » *τρίτον*, voor: *τὸ τρίτον.*
» » r. 5 v. o. » derden male.
» 576 r. 8 » *τρίτον τοῦτο.*
» 583 r. 1 » moet, voor: moet dus.

Programma

VAN

Teyler's Godgeleerd Genootschap

TE HAARLEM,

voor het jaar 1878.

Directeuren van TEYLER'S STICHTING en de Leden van TEYLER'S GODGELEERD GENOOTSCHAP hebben in hunne vergadering van 9 November 1877 uitspraak gedaan over de *drie* antwoorden, allen in 't Hoogduitsch, ingezonden op de prijsvraag:

„Hoe moet, met het oog op den hedendaagschen strijd onder de staathuishoudkundigen, over de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij worden geoordeeld volgens de beginselen der Christelijke zedenleer?"

De eerste verhandeling, met het motto „Prüfet aber Alles und das Gute behaltet, I Thess. V : 21", werd afgekeurd hoofdzakelijk omdat zij geen antwoord behelsde op de prijsvraag. De schrijver had veeleer eene critiek van de voornaamste staathuishoudkundige stelsels geleverd dan,

met het oog op hun verschil, de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij aangewezen. De beginselen der Christelijke zedenleer, die hem in zijn oordeel hadden moeten leiden, waren daarbij niet of naauwelijks in het licht gesteld.

Gunstiger luidde het oordeel over de volgende twee verhandelingen, geteekend de éene met de woorden: „*Die Erde ist u. s. w.* Ps. XXIV : 1", de andere met: „*Rusticus expectat dum defluat amnis*, HORATIUS". De schrijver der eerstgenoemde zou beter gedaan hebben, indien hij het plan van zijn geschrift niet bloot aan het slot vermeld en wat minder citaten in den tekst opgenomen had. Overigens deed hij zich kennen als een bekwaam man en werd meer dan één gedeelte van zijnen arbeid verdienstelijk gekeurd. Doch hij was in gebreke gebleven zijne opvatting van de beginselen der Christelijke zedenleer behoorlijk te regtvaardigen; zijne beschouwing van den Staat was onvolledig, inzonderheid door het gemis eener bepaling van de grenzen der staatszorg; van het zoogenaamde cathedersocialisme had hij geene studie gemaakt. Om deze redenen kon de verhandeling niet worden bekroond.

De auteur van het daareven in de tweede plaats genoemde stuk was blijkbaar met de stelsels der voornaamste staathuishoudkundigen goed vertrouwd; zijne behandeling van de beginselen der Christelijke zedenleer getuigde van nadenken en zelfstandigheid; het practische deel der verhandeling bevatte behartigenswaardige wenken. Doch hiertegenover stond, dat de vorm alles behalve aantrekkelijk was; dat ook dit stuk aan de cathedersocialisten geene genoegzame aandacht wijdde; dat de schrijver zijne methode bij het vaststellen van de beginselen der Christelijke zedenleer wel breedvoerig toegelicht, maar haar toch niet tegen

de bedenking van willekeur gevrijwaard had; eindelijk dat de practische voorslagen niet regtstreeks voortvloeiden uit die beginselen, gelijk ze door den schrijver waren bepaald. Ook aan hem kon dus de uitgeloofde eereprijs niet worden toegewezen.

De prijsvraag wordt alzoo nogmaals uitgeschreven voor het volgende jaar:

„Hoe moet, met het oog op den hedendaagschen strijd onder de staathuishoudkundigen, over de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij worden geoordeeld volgens de beginselen der Christelijke zedenleer?"

Als nieuwe prijsvraag wordt voorgesteld:

„Het Genootschap verlangt: eene verhandeling over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments, waarin hare geschiedenis verhaald, hare noodzakelijkheid beoordeeld, en van hare belangrijkste uitkomsten een zoo volledig mogelijk overzigt gegeven wordt."

De prijs voor het best en voldoend gekeurd antwoord op deze vragen bestaat in een gouden eerepenning, op den stempel des Genootschaps geslagen, ter innerlijke waarde van vierhonderd gulden.

De verhandelingen moeten in het Nederduitsch, Latijn, Fransch, Engelsch of Hoogduitsch, met een *Nederduitsche* letter, vooral goed en leesbaar geschreven zijn door eene

andere hand, dan die van den opsteller. Ook moeten zij vóór den bepaalden tijd *in haar geheel* worden ingezonden; en geene antwoorden, waaraan eenig gedeelte bij de inlevering ontbreekt, zullen tot het dingen naar den gemelden eereprijs worden toegelaten. De tijd der inzending van de antwoorden wordt gesteld vóór of op den eersten Januarij 1879, opdat zij vóór den eersten December van het genoemde jaar kunnen beoordeeld worden. Alle ingezonden stukken blijven het eigendom des Genootschaps, dat de bekroonde, met of zonder vertaling, in zijne werken opneemt, zonder dat de schrijvers, anders dan met toestemming der Stichting, die mogen uitgeven. Ook behoudt het Genootschap aan zich het regt om van de niet bekroonde stukken zoodanig gebruik te maken als het raadzaam zal oordeelen, hetzij zonder of met vermelding van den naam des schrijvers; in het laatste geval echter niet zonder zijne toestemming. Ook worden geene afschriften van de niet bekroonde stukken aan de schrijvers verleend, dan ten hunnen koste. De in te zenden antwoorden moeten zonder naam en alleen met eene spreuk onderteekend, vergezeld van een verzegeld briefje, dezelfde spreuk ten opschrift voerende en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzende, gezonden worden aan het Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

EEN NIEUWE AANVANG.

> Encyclopedie der Christelijke Godgeleerdheid door Dr. J. I. Doedes, Hoogleeraar in de Godgeleerdheid te Utrecht. *Utrecht*, Kemink en Zoon. 1876.

I.

Eindelijk is de nieuwe wet op het Hooger Onderwijs in werking getreden. De Regeering heeft met onbekrompen hand aangevuld wat er nog aan het Universiteits-onderwijs scheen te ontbreken. De bezwaren, aan elken overgangstoestand verbonden, zullen spoedig overwonnen zijn. Een nieuwe toekomst der academische studie ligt open vóór ons.

Ook de godgeleerdheid heeft in deze vernieuwing mogen deelen. Als op een boozen droom zien wij nu terug op het tijdperk, waarin wij gekweld werden door de vrees, dat haar een vonnis van verbanning zou treffen, op hetzelfde oogenblik, waarop de zusterfaculteiten tot hooger bloei en aanzien zouden worden gebracht. Zij is gebleven, heeft zelfs haar eerplaats aan de spits van het vijftal behouden, en ook haar wensch naar vermeerdering van werkkrachten is aanstonds vervuld. In den algemeenen wedijver om de nieuwe wet en de nieuwe toestanden te gebruiken tot verhooging van het peil der studie in ons vaderland, kan zij mede hare plannen beramen, hare krachten inspannen, hare idealen nastreven.

Zij heeft daartoe zelfs een bijzondere aanleiding. De andere faculteiten verheugen zich in uitbreiding der leerstof, vermeerdering van docenten, betere regeling van examina en geschikter indeeling van doctoraten, maar overigens zijn zij in de-

zelfde verhouding gebleven. De faculteit der godgeleerdheid alleen zag haar karakter gewijzigd. Hare bestemming om leeraars voor het Hervormd kerkgenootschap op te leiden bracht haar tot dat kerkgenootschap in een bijzondere betrekking, die aan de vrijheid van het onderwijs geen afbreuk behoefde te doen, maar die haar toch altijd aan het gevaar van kerkelijken invloed blootstelde. Bij de vervulling van vacaturen ging de Regeering niet uitsluitend met wetenschappelijke overwegingen maar ook met de richtingen in de kerk te rade. De Hoogleeraren moesten tevens academiepredikers zijn en ook daarop moest bij hunne benoeming worden gelet. Met medeweten en goedkeuring van den Staat had de kerk aan de leden der faculteit recht van adviseerende stem in haar hoogst bestuur verleend. Dit alles maakte, dat de Hoogleeraren in de godgeleerdheid, al waren zij als staatsambtenaren geheel onafhankelijk tegenover de kerk, zich toch zedelijk aan haar verbonden moesten gevoelen, en dat de Staat, al was het niet uitdrukkelijk in de wet voorgeschreven, toch moeielijk andere dan Hervormde godgeleerden voor een professoraat in de godgeleerdheid kon benoemen.

Daaraan is nu een einde gekomen. De faculteit der godgeleerdheid is vrijgemaakt van alle officieele betrekking tot de Hervormde kerk. De Staat behoeft bij benoemingen niet meer op verschil van kerkgenootschappen te letten en de docenten hebben geen andere verantwoordelijkheid dan die op hen als mannen der wetenschap rust. De faculteit staat dus nu geheel op één lijn met de vier andere, zedelijk zoowel als wettelijk volkomen vrij in de opvatting en vervulling van hare taak.

Reeds deze verandering zou er aanleiding toe kunnen geven, dat men zich afvroeg, of er in de inrichting van de academische studie, de bepaling van den omvang en de wijze van behandeling der theologische vakken, eenige wijziging behoorde gebracht te worden, waardoor die studie beter aan de eischen van den tegenwoordigen tijd kon voldoen. Te meer zou men zich tot die vraag genoopt gevoelen, omdat het plan van het theologisch onderwijs in vergelijking met het studieplan in andere faculteiten, sedert de regeling bij het Organiek Besluit van 1815, weinig uitbreiding of vernieuwing heeft ondergaan. Wel is de omvang van alle deelen belangrijk toe-

genomen en heeft zelfs een daarvan, de geschiedenis der godsdiensten zich tot den rang van een zelfstandig vak weten te verheffen, maar toch, het is altijd een vraag van meer of minder gebleven. Nieuwe wegen zijn er niet geopend en het zwaartepunt in de studie heeft zich in die 60 jaren niet merkbaar verplaatst. Vergelijkt men daarmede, om maar één voorbeeld te noemen, de ontwikkeling in de faculteit der rechtsgeleerdheid, die tot de scheiding van rechtswetenschap en staatswetenschap heeft geleid, dan heeft het den schijn, alsof de godgeleerdheid veel meer bij het oude is gebleven, alsof zij de noodige veerkracht niet heeft gehad om zich kloek aan te sluiten aan de algemeene vernieuwing der wetenschap in onzen tijd.

Het kan wel zijn, dat het louter schijn is. De strijd door haar in den laatsten menschenleeftijd uitgelokt en gevoerd getuigt althans niet van verkwijning of versterving. Men zou alleen kunnen vragen of die strijd, nu reeds lang, niet een meer kerkelijk dan wetenschappelijk karakter draagt? Of, terwijl de gemeente nog altijd bezig is en nog wel lang bezig zal blijven, zich de resultaten van de nieuwere critiek toe te eigenen, de godgeleerde wetenschap niet al reeds een nieuw weefsel op het getouw had kunnen zetten; of zij, nu voor haar die critische quaestiën, althans in het groot, zoo goed als afgehandeld zijn, niet nieuwe vragen op den voorgrond had kunnen brengen; of zij, wanneer zij zich plaatst op het standpunt der moderne wereldbeschouwing, daardoor niet moet komen tot een herziening van haar programma?

Er is één verschijnsel, dat mij voorkomt aan die vraag een bijzonder gewicht bij te zetten. Het is, dat de meeste jongelieden, nadat zij hunne academische studie hebben geëindigd, zich niet of bijna niet meer met eigenlijke theologie bezig houden. Was dat zoo alleen met een enkel studiejaar, men zou het toevallig kunnen noemen. Maar het verschijnsel was reeds sinds een tal van jaren op te merken en het houdt nog steeds aan. Er zijn wel eervolle uitzonderingen, maar zij zijn zeldzaam. Er zijn nu elf jaargangen van het Theologisch Tijdschrift verschenen. Gaat men de lijst der medearbeiders in dien tijd na, dan zal men ontwaren, hoe zwak daarop het jonger geslacht is vertegenwoordigd. Het kan niet zijn, dat

bij de jongeren zooveel meer de studiegeest ontbreekt. Zij toonen menigmaal op ander gebied, dat zij niet alleen lust in werken, maar ook lust in literarischen arbeid hebben. Maar het is alsof die theologische vakken, welke de hoofdzaak uitmaken van het academisch onderwijs voor hen geen aantrekkelijkheid meer hebben. Bellettrie, sociale vragen, Darwinisme wekken veel meer hun belangstelling dan inleiding, exegese, kerkgeschiedenis, dogmatiek of moraal. Dat is zeker nog geen bewijs dat de academische studie niet meer op de hoogte van den tijd is, maar het is toch een teeken, dat de stroom van denken en leven een andere bedding zoekt dan die hem gebaand is in den gewonen theologischen cursus. Een teeken, dat men niet straffeloos kan voorbijzien. Want de invloed, dien eenige wetenschap uitoefent, hangt af van de mate, waarin zij beantwoordt aan de behoeften van den tijd. Hoe achtenswaardig, hoe degelijk zij ook moge zijn, zoodra zij geen oog meer heeft voor hetgeen het opkomend geslacht zoekt en behoeft, laat men haar alleen of betaalt men haar slechts een verplichte hulde, maar komt men niet meer tot haar om zich door haar te laten leiden en vormen.

Zouden wij daarvoor hebben te vreezen? Ik beweer het niet, maar het genoemde verschijnsel is, in mijn oog, toch ernstig genoeg om de vraag te wettigen: is er ook in den tegenwoordigen toestand van onze wetenschap iets, dat dit gebrek aan belangstelling bij de meeste theologanten verklaart? Kan het ook zijn, dat onze studie nog te veel in traditioneele vormen is gekneld; dat wij ons te veel bezighouden met onderwerpen die geen actualiteit meer hebben, en daarentegen andere verwaarloozen die inderdaad vragen van den dag zijn? Moeten wij den nieuwen aanvang, waartoe de ingevoerde wet ons de gelegenheid opent, wellicht gebruiken tot geheele of gedeeltelijke vernieuwing van het onderwijs in de godgeleerdheid?

Voor iemand, die zelf van deze vraag vervuld is, kan niets meer welkom zijn dan het verschijnen van een nieuwe encyclopedie der godgeleerdheid. Mogelijk is ook bij den schrijver diezelfde vraag opgekomen en heeft hij een antwoord daarop gevonden. Maar al was dat het geval niet, dan nog is er grond om te verwachten, dat het boek, zoo al geen recht-

streeksch, dan toch eenig zijdelingsch licht op die vraag zal werpen. Immers, wie kan een encyclopedie schrijven zonder zich helder rekenschap te geven van de historische ontwikkeling der wetenschap, die zij behandelt, en volgt dan daaruit niet weer van zelf de aanwijzing van de richting, die zij verder moet volgen, van de veranderingen die zij moet ondergaan?

Met die gedachte heb ik dadelijk de Encyclopedie der Christelijke Theologie van Dr. J. I. Doedes, bij haar verschijnen ter hand genomen. Ook bij mij was meer dan eens het denkbeeld opgekomen om de schets die ik in den laatsten tijd bij mijne lessen over encyclopedie gevolgd heb, uit te geven. Wat mij daarvan tot nu toe terughield, was vooral de moeilijkheid om de eischen van het overgangstijdperk, waarin onze wetenschap, naar mijne overtuiging, verkeert, juist te bepalen: ter eene zijde de betrekking tusschen onze christelijke godgeleerdheid en de algemeene godsdienstwetenschap, ter andere de wijziging die onze studie zal moeten ondergaan om waarlijk te sluiten in het geheel der hedendaagsche wetenschap. Op menig punt kon ik het niet verder brengen dan tot algemeene aanduidingen en ik achtte het beter nog niet aan het publiek te geven, wat mij zelven nog maar zoo weinig voldeed. Zou mijn Utrechtsche collega mij verder helpen? Ik kon, bij het verschil van richting tusschen ons, niet verwachten, dat hij juist op dezelfde bezwaren zou zijn gestuit als ik, maar toch ook bij zijne denkwijze moest hij de behoefte gevoeld hebben om te antwoorden op allerlei vragen, die de nieuwere tijd hem evenzeer als mij voor den geest moet hebben gebracht. Al kon ik dan zijn antwoord niet tot het mijne maken, het zou mij toch van dienst kunnen zijn om voor mij zelf tot meer klaarheid te komen.

Ik kan niet ontveinzen, dat ik in die hoop zeer ben teleurgesteld. Welke goede eigenschappen in het boek van Dr. Doedes geroemd mogen worden, voor iemand die het er op aanziet, of het hem nieuwe uitzichten voor de theologische studie opent, geeft het niet veel.

Die teleurstelling is te grooter, omdat de beschrijving van het doel der encyclopedie in § 2 der Inleiding iets beters deed verwachten. De scherpe onderscheiding toch tusschen „inleiden in de studie der Christelijke Theologie” en „doen kennen

van het organisme der Christelijke Theologie" bood den schrijver de gelegenheid, om, met terzijdestelling van de practische vraag, hoe men een college over encyclopedie het meest nuttig voor studenten kan maken, den nadruk geheel te leggen op het theoretisch onderzoek naar den grondslag, de grenzen, de indeeling en de wijze van behandeling der godgeleerde wetenschap. Dat dit ook zijn doel is geweest, valt niet te betwijfelen. Maar het schijnt, alsof hij geen oog heeft gehad voor het gewicht der bezwaren die ik bedoelde.

In deze teleurstelling ligt de reden dat ik niet reeds vroeger een aankondiging of beoordeeling van het boek schreef. Datgeen wat ik er vooral in gezocht had, had ik er niet in gevonden en daardoor was mijn lust om het werk voor het publiek te bespreken eenigszins getemperd. Eer ik het voor dat doel weder ter hand nam verscheen de beoordeeling van Dr. A. D. Loman in de Maart-aflevering van de Gids. Zijne critiek was zoo nauwkeurig, zoo diep in de geheele oeconomie van het boek indringende, dat een nieuwe recensie, althans zooals ik die zou hebben gegeven, mij overtollig scheen te zijn. Dat schijnt mij nog zoo en daarom maakt hetgeen ik nu schrijf ook volstrekt geen aanspraak op den naam van een boekbeoordeeling. Ik wil alleen, naar aanleiding van zekere kenmerkende punten in Doedes' Encyclopedie eenige opmerkingen mededeelen, die mogelijk iets, al is het ook weinig, kunnen bijdragen tot beantwoording der vraag, of er reden is om een herziening van het theologisch studieplan aan de orde te stellen.

Wat zou het zijn: godsdienstwetenschap of godgeleerdheid? Die vraag heeft bij de voorbereiding van de openbare behandeling van het wetsonderwerp op het Hooger Onderwijs heel wat discussie uitgelokt. Toen het bleek dat er een meerderheid in de Tweede Kamer was die onze faculteit gehandhaafd wilde hebben, maar op voorwaarde, dat zij een zuiver wetenschappelijk, volstrekt geen kerkelijk karakter zou dragen, lag het, naar het oordeel van velen, voor de hand, dat zij nu als Faculteit van Godsdienstwetenschap in de wet zou worden gebracht. Maar allerlei bezwaren werden daartegen aangevoerd.

De naam klonk zoo vreemd, werd er gezegd. Zou er dan nu alleen vergelijkende studie van godsdiensten worden beoefend en geen stelsel worden gedoceerd, vroegen anderen. Of al de volksvertegenwoordigers het fijne van de zaak volkomen begrepen, voegt ons niet te beoordeelen. Maar zeker is het: men, althans de meerderheid, wilde die godsdienstwetenschap niet. Het programma der lessen dat onder dien naam was voorgesteld, zou worden goedgekeurd, maar de naam moest worden prijsgegeven. Zoo is dan ook geschied. Wij hebben een Faculteit der Godgeleerdheid gekregen, maar dogmatiek en practische theologie, die haar zuiver wetenschappelijk karakter in gevaar of ten minste in verdenking hadden kunnen brengen, zijn uit Art. 42 1° geweerd. Men kan er zich over troosten. Aan den naam ging niet veel verloren, als de zaak in orde kwam.

Maar veel meer dan een naam is er bij betrokken, als men vraagt: hoe moet de godgeleerdheid beoefend en aan de Universiteiten onderwezen worden: als godgeleerdheid in den ouden zin van het woord, of als godsdienstwetenschap?

Hooren wij Dr. Doedes daarover. De zaak wordt door hem afgehandeld in Aanm. 1 op § 3. bl. 14. Daar zegt hij:

„Theologie of Godgeleerdheid, van θεολόγος, godgeleerde d. i. in het algemeen iemand, die in goddelijke zaken ervaren is, volgens het oudste Christelijke spraakgebruik hij, die over de goddelijke natuur van Jezus Christus handelt. De gewoonte, volgens welke het woord Theologie in de Christelijke wereld doorgaans aan de Christelijke Theologie doet denken, mag ons niet doen vergeten, dat de Christelijke Theologie niet de eenige Theologie is. Wat de benaming Christelijke Theologie betreft, om er het geheel der wetenschappen door aan te duiden, die op het Christendom betrekking hebben, zij is thans door het spraakgebruik boven alle dubbelzinnigheid verheven. Met sommigen de Theologie te willen omschrijven als Godsdienstwetenschap, is geenszins bijzonder aan te bevelen. Theologie of Godgeleerdheid is, volgens het algemeen geworden spraakgebruik, de wetenschap die zich bezig houdt met God en hetgeen op God betrekking heeft, waartoe ook de godsdienst behoort. Godsdienstwetenschap is de wetenschap, die zich bezig houdt met den godsdienst, waarbij dan ook God ter sprake moet komen. Maar terwijl in de Theologie of Godgeleerdheid

God op den voorgrond staat, is in de godsdienstwetenschap de godsdienst de hoofdzaak. God of godsdienst op den voorgrond, het verschil is te groot, om niet tegen de gelijkstelling van Theologie of godgeleerdheid en godsdienstwetenschap een bezwaar te doen ontstaan. Wat de omschrijving van Christelijke godgeleerdheid als Christelijke godsdienstwetenschap betreft, eigenlijk zou het moeten zijn: wetenschap van den Christelijken godsdienst. Deze laatste uitdrukking is echter niet gelijkluidend met die van Christelijke godsdienstwetenschap. Hoe dit zij, de omschrijving van Christelijke Theologie of godgeleerdheid als Christelijke godsdienstwetenschap, of ook als wetenschap van den Christelijken godsdienst, heeft altijd iets willekeurigs en brengt daarom zeker verwarring aan. Vooral moet dit op den voorgrond geplaatst worden, als men aan de Hoogescholen of Universiteiten voor de overal bekende Faculteit der Theologie of Godgeleerdheîd eene nergens bekende Faculteit der godsdienstwetenschap en voor het overal erkende Doctoraat in de Theologie of Godgeleerdheid een onbekend Doctoraat in de Godsdienstwetenschap in de plaats wil stellen. Waarom Theologie (Godgeleerdheid) niet behouden mag blijven, daar elk ander woord nieuwe moeilijkheden baart, is in het minst niet duidelijk te achten, allerminst duidelijk voor hen, die in de erkenning van eenen persoonlijken levenden God de conditio sine qua non blijven zien voor Theologie en Godsdienst beiden."

Ik stel voor, dat wij het laatste argument, ontleend aan het gevaar van verwarring, voorloopig laten rusten. Als er voor de godsdienstwetenschap afdoende redenen pleiten, zal waarschijnlijk Dr. Doedes zelf den strijd tegen haar niet voortzetten alleen ter wille van een paar oude namen.

Voorts zeg ik Loman na, dat het moeilijk valt te raden, wat hier, waar 't om de juiste benaming der wetenschap te doen is, de erkenning van een persoonlijk levend God te beteekenen heeft. 't Is alsof de schrijver in die godsdienstwetenschap een verkapt atheïsme speurde. Hij kan gerust zijn. Het is voor ons een zuiver methodologische vraag, waarvan het geloof in een persoonlijk God onafhankelijk is.

Om niet in herhaling te vervallen, wil ik hier ook maar even herinneren, wat reeds door Loman is opgemerkt, welk een zonderling effect het maakt, wanneer men naast deze be-

paling van godgeleerdheid in onderscheiding van godsdienstwetenschap, de schets der godgeleerdheid legt die in deze Encyclopedie is uitgewerkt. Het onderscheid, hoorden wij, bestaat daarin of men God of dat men godsdienst op den voorgrond stelt. Nu zijn de 4 deelen, waaruit, volgens Dr. Doedes, de gansche godgeleerdheid is samengesteld:

I. de wetenschap van de kenbronnen des Christendoms.
II. de wetenschap van de geschiedenis des Christendoms.
III. de wetenschap van de leer des Christendoms.
IV. de wetenschap van de instandhouding des Christendoms.

Wij zouden mogelijk lang met Dr. Doedes kunnen twisten over hetgeen het Christendom is, maar daarin zouden wij het toch wel dadelijk eens zijn, dat het godsdienst is. En de godgeleerdheid onderscheidde zich juist daardoor, dat zij niet den godsdienst maar God op den voorgrond stelt!

„De Godgeleerdheid de wetenschap die zich bezig houdt met God en hetgeen op God betrekking heeft, waartoe ook de godsdienst behoort;" God en hetgeen op God betrekking heeft, — wat is dat? Men zou geneigd zijn het op te vatten als een omschrijving van: God en godsdienst. Maar dat wordt verboden door hetgeen er aan toegevoegd wordt: „waartoe ook de godsdienst behoort". Hetgeen op God betrekking heeft beteekent dus nog iets anders en iets meer dan den godsdienst. Wat dan? Het is niet goed te begrijpen, wat er, bij een godsdienstige wereldbeschouwing, zou zijn, dat geen betrekking had op God. Toch kan de schrijver ook niet meenen, dat de godgeleerdheid zich bezig zou houden met alles. Dit blijft duister.

Maar in ieder geval houden wij toch over: „de godgeleerdheid de wetenschap die zich bezig houdt met God." Is dat nu wezenlijk de bedoeling van den Schrijver, in dien zin, dat hij zich helder rekenschap heeft gegeven van hetgeen de godgeleerdheid, naar zijn voorsteling, omvat, en hij tot het besluit is gekomen dat alles niet beter te kunnen uitdrukken dan in het éene woord: God? Wij behoeven natuurlijk niet van hem te hooren, dat het woord: godgeleerdheid of theologie toch inderdaad niet anders beteekent dan scientia de Deo; dat weten wij ook wel. Maar het zou te ver gaan, als wij den Utrechtschen Hoogleeraar durfden verdenken, dat hij het begrip van

zijne wetenschap vormde alleen naar de letterlijke beteekenis van een verouderden naam, die nog wel in den loop der tijden in allerlei zin is gebruikt. Wij moeten aannemen, dat hij wezenlijk meent: het naaste object der theologie is God, het meer verwijderde, als mede betrekking hebbende op God, is de godsdienst.

In die zonderlinge verklaring, dat het allerminst voor hen, die in de erkenning van eenen persoonlijken, levenden God de conditio sine qua non blijven zien voor Theologie en Godsdienst beiden, duidelijk is, waarom Theologie niet behouden mag blijven, ligt mogelijk een wenk, dat als men maar gezond in het geloof is, men met die nieuwigheid van godsdienstwetenschap niet mee zal doen. Welnu, stellen wij ons op het standpunt van het zuiver en onvervalscht supranaturalisme en nemen wij aan, dat al onze kennis van God en goddelijke zaken afkomstig is van bovennatuurlijke openbaring Gods.

Wat is dan het object der theologie? Men zal zeggen: die openbaring Gods; de bronnen waaruit zij gekend wordt, haar inhoud, de wijze waarop de menschheid zich haar heeft toegeëigend, de middelen waardoor haar invloed in de wereld kan worden uitgebreid. Maar kan dan het object God genaamd worden? En zelfs op het standpunt van het supranaturalisme kan men zoo maar niet de openbaring Gods voor het object der theologie verklaren. Ook daar, evenals bij alle wetenschap, is het onvermijdelijk uit te gaan van het feitelijke. En het feitelijke is niet de openbaring, maar datgene waarin men de openbaring erkent. Neem bijv. den Bijbel. De Bijbel, zegt de rechtzinnige, is Gods woord. Goed, maar deze meening aangaande den Bijbel kan toch niet het object zijn van het literarisch gedeelte zijner theologie. Het object moet bij hem evenals bij ons zijn de verzameling van 66 geschriften, die men Bijbel noemt. Neem de openbaringsfeiten, die door den rechtzinnige erkend worden, Jezus' geboorte, wonderen, opstanding, hemelvaart. Dan is er toch geen ander object dan òf de berichten dienaangaande, òf, indien men die berichten volkomen geloofwaardig acht, de historische gebeurtenissen, waarvan zij verhalen. Het karakter van openbaringsfeit daaraan toegekend is een gevolgtrekking door den rechtzinnige uit zijne beschouwing van die feiten afgeleid, maar hoe zou ooit

dat karakter het object der theologie kunnen zijn? Stel maar op den voorgrond, zooals Dr. Doedes wil, de erkenning van een persoonlijk levend God, en ga dan den inhoud van uwe theologie beschrijven, hoe kunt gij dan bij mogelijkheid een anderen weg inslaan dan dien waarop wij Dr. Doedes ook dadelijk zien afdwalen, dat gij niet God, maar het geloof in God, met andere woorden den godsdienst neemt tot object? Doen dat ook niet alle handboeken der encyclopedie, het jongste, dat van Dr. Doedes, niet uitgezonderd? Maar wat beduidt het dan, dat door dezen auteur de godsdienstwetenschap wordt veroordeeld, omdat die den godsdienst op den voorgrond stelt en niet God, zooals het, naar zijne bewering, bij de godgeleerdheid geschiedt?

Ik zoek te vergeefs naar een verklaring, hoe een scherpzinnig man als Dr. Doedes, dit niet zelf heeft ingezien. Het heeft al den schijn, alsof hij zich, met dat banale beroep op de letterlijke beteekenis van het woord: theologie, heeft willen afmaken van iets, dat hij als een nieuwigheid beschouwt en waarvoor hij daarom geen sympathie heeft. Hoe het zijn moge, wie met zulk een hol woordenspel een belangrijke vraag meent te kunnen afdoen, is een weinig betrouwbare gids op het veld der wetenschap.

Welk redelijk bezwaar kan er bestaan tegen de stelling dat de wetenschap, die wij kennen onder den naam van godgeleerdheid, in den cyclus der wetenschappen moet geordend worden als godsdienstwetenschap? Men lette op de analogie van de rechtswetenschap. Haar object is het recht, dat bepaalde verschijnsel, dat zich in allerlei vormen in de menschelijke samenleving vertoont. Er heerschen onder de rechtsgeleerden zeer verschillende denkbeelden over den grondslag van het recht, over de regelen die door het recht aan staat en maatschappij worden voorgeschreven, over de wijze waarop het recht moet gehandhaafd worden; maar niemand zal daarom meenen, dat de wetenschap een ander object zou moeten zoeken dan het recht. Zoo ook in de godsdienstwetenschap. Men mag verschillend oordeelen over den grondslag van den gods-

dienst, over de betrekkelijke waarde der onderscheiden godsdienstvormen, over de plaats die de godsdienst in de samenleving moet innemen; maar voor allen die deze wetenschap wenschen te beoefenen is toch als haar object aangewezen de godsdienst, zooals die in den loop der eeuwen zich in allerlei vormen, als een eigenaardigheid van de menschelijke samenleving, heeft vertoond.

Dit moet toegestemd worden door allen onafhankelijk van de richting, die zij in hun denken en leven volgen. Zelfs door hen, die zouden meenen, dat er alleen wezenlijke godsdienst te vinden is binnen de grenzen van het Christendom of binnen de nog enger grenzen van hun kerk. Want ook voor hen bleef het feit bestaan, dat de niet-christelijke volken iets gehad hebben dat zij hun godsdienst noemden. Al zagen zij daarin bloot een pathologisch verschijnsel, dat zij meenden te moeten verklaren als het gevolg der zonde of als het werk van den duivel, dan nog bleef het ook voor hen een feit, dat, in verband met het andere feit van hun alleen waren godsdienst, in den kring van hun onderzoek verdiende opgenomen te worden. De zaak is, in mijn oog, zoo evident, dat ik nauwelijks zou weten, welke bedenkingen daartegen ik zou moeten weerleggen. Hoe men zich oorsprong en wezen van den godsdienst ook moge voorstellen, óf als een zoeken van den mensch naar God óf als een mededeeling van God aan den mensch, altijd is de godsdienst het object, de materie van de wetenschap en moet dus ook alle zoogenaamde godgeleerdheid, om als wetenschap erkend te kunnen worden, het karakter van godsdienstwetenschap dragen.

Nog veel meer springt dit in het oog, wanneer men tusschen de verschillende godsdiensten geen soortelijk maar alleen een gradueel verschil aanneemt, ze alle beschouwt als voortgekomen uit dezelfde behoefte en denzelfden aanleg van den mensch, en ze rangschikt niet naar een willekeurigen maatstaf van waar en onwaar, maar naar de mate waarin ze beantwoorden aan de eischen van het zedelijk ideaal. Dan toch vertoont zich aan ons zulk een eenheid in de algemeenheid van het verschijnsel, dat wij aanstonds gevoelen, hoe wij alleen door vergelijkende studie van de verschillende vormen tot zuivere verklaring en waardeering van elken afzonderlijken

vorm kunnen komen. De methode van behandeling is dan van zelf aangewezen en de godsdienstwetenschap moet geheel op dezelfde wijze beoefend worden als andere wetenschappen die verschillende uitingen van 's menschen geestelijk leven tot voorwerp hebben.

Wordt dit toegestemd, dan kunnen wij nu een schrede verder gaan en de vraag stellen: welke veranderingen, in vergelijking met de vroegere wijze van behandeling, zal de beoefening der godgeleerdheid als godsdienstwetenschap ten gevolge hebben?

Het antwoord op die vraag zal daarvan afhangen, wat men verstaat onder beoefening der godgeleerdheid als godsdienstwetenschap.

Het is nu ruim elf jaar geleden, dat Dr. C. P. Tiele in de Gids (Mei 1866) een pleidooi voor godsdienstwetenschap voerde, dat zeker bij de meeste lezers nog niet in vergetelheid is geraakt. Geestig vergeleek hij den toestand, waarin de godgeleerdheid verkeerde met dien van het Habsburgsche keizerrijk, een samenvoeging van allerlei vreemdsoortige brokstukken, alleen bijeengehouden door den éénen Monarch. Hij wees aan, hoe evenzoo wat godgeleerdheid genaamd wordt die organische eenheid mist, die het vereischte en het kenmerk is van alle ware wetenschap; hoe de poging van Schleiermacher om die eenheid in het begrip eener positieve wetenschap te vinden niets meer opleverde dan een grooten naam tot bedekking van de wezenlijke armoede; hoe de wezenlijke eenheid niet gevonden kon worden, zoolang de bekrompenheid van het particularisme niet was overwonnen, de kennis van andere niet-Christelijke godsdiensten niet was uitgebreid en de heerschappij der speculatieve methode niet was beteugeld. Hij schetste hoe langzamerhand die bezwaren geweken waren en daardoor de tijd gekomen was, dat men althans kon beginnen de godgeleerdheid tot echte wetenschap te hervormen door haar te beoefenen als godsdienstwetenschap.

In den zin, waarin Tiele hier van godsdienstwetenschap spreekt, omvat zij alle vormen van godsdienst, die wij uit verleden of heden kennen. Zij wil die alle genealogisch en morphologisch bestudeeren om zoo de stellige data bijeen te

brengen, waaruit de wijsgeerige beschouwing het wezen en den oorsprong van den godsdienst kan verklaren.

Dat is zeker het doel waarnaar de godsdienstwetenschap moet streven. Onloochenbaar heeft zij op den weg daarheen in den laatsten menschenleeftijd reuzenschreden afgelegd. Niet alleen, dat zij den kring, waarin zij zich beweegt, zooveel verder heeft uitgebreid, maar vooral dat zij strenge methode in het werk heeft gebracht, dat zij in aansluiting aan de vergelijkende taalstudie vaste grondslagen heeft gezocht en daarop langzaam maar degelijk tracht voort te bouwen, dat geeft van haar arbeid de beste verwachtingen. Maar toch het voorgestelde doel ligt nog op onberekenbaar verren afstand. Er moet nog zooveel stof verzameld en geordend worden, dat er vooreerst nog niet aan systematiseeren te denken valt. Immers, het groot geheel, dat men zich als ideaal voorstelt, zou alleen kunnen worden opgebouwd uit een volledige kennis van al de deelen. De wetenschap der godsdiensten moet extensief en intensief geheel bewerkt zijn om de wetenschap van den godsdienst mogelijk te maken. Nu zijn de groote cultuurgodsdiensten wel reeds wetenschappelijk onderzocht, maar hoeveel blijft er nog te doen voor de lagere godsdienstvormen. En dan nog, hoeveel psychologische studie zal zich aan de historische studie moeten paren om den godsdienst in zijn oorsprong, karakter en geschiedenis in den ontwikkelingsgang der menschheid te verklaren!

Zou het daarom reeds ongeraden zijn nu al een schets van de godsdienstwetenschap in haar geheel te willen leveren, nog veel minder is er aan te denken zulk een schets te nemen tot grondslag voor de wetenschappelijke opleiding onzer theologanten. Al ware er tijd te vinden voor een onderwijs van zulk een omvang, er zou daarvan weinig goede vrucht te wachten zijn. Het geheugen zou overladen worden met allerlei onverwerkte materie en het gevaar zou groot zijn, dat men menschen vormde, die van alles iets maar niets goed wisten. Daarmee is natuurlijk niet gezegd, dat onze theologanten onkundig mogen blijven van hetgeen er op het veld, dat buiten hun eigenlijke studie ligt, reeds gedaan is. In de nieuwe wet is onder de vakken, die aan elke Universiteit moeten onderwezen worden, ook opgenomen de geschiedenis der gods-

diensten in het algemeen. Dat is juist wat wij nu noodig hebben. Wanneer dat vak wordt opgedragen aan een man, volkomen berekend voor die zware taak, dan kan de kennismaking met de reeds verkregen resultaten dienen om den gezichtskring der studenten te verruimen, hun de algemeene wetten van de godsdienstige ontwikkeling te verklaren en hen alzoo de eenheid in de verscheidenheid van al die godsdienstvormen te doen begrijpen.

Zoo zou dat aandringen op godsdienstwetenschap in de plaats van godgeleerdheid ten slotte tot niets anders leiden dan dat een vak, dat vroeger ook reeds onderwezen werd, wat breeder werd opgevat en wat meer plaats innam in het pensum der stndenten? Ik voorzie de bedenking en vraag nog een oogenblik aandacht.

Al is het doel voor het oogenblik, mogelijk voor lang, nog onbereikbaar, het blijft toch het doel en behoudt als zoodanig het recht de richting onzer studie te bepalen. Kunnen wij de wetenschap van den godsdienst nog niet opbouwen, wij kunnen toch de wetenschap der godsdiensten beoefenen en verder brengen en daardoor de materialen bereiden, waaruit eenmaal het geheel zal worden opgetrokken. Evenzoo als men den godsdienst als algemeen verschijnsel in de menschheid tot voorwerp van onderzoek kan nemen en daaruit een algemeene godsdienstwetenschap kan vormen, evenzoo kan men zich beperken tot een bepaalden kring of een bepaalde groep in de menschheid en den godsdienst, die daar heerscht, tot object stellen van een wetenschappelijke behandeling. Zoo verkrijgt men wetenschap van den Israëlitischen, den Christelijken, den Mohammedaanschen godsdienst. Als men daarvan spreekt, moet men den algemeenen naam van godsdienstwetenschap laten varen, omdat men daaraan geen bepaling van Christelijk of Joodsch kan toevoegen, zonder aanleiding te geven tot het misverstand dat de wetenschap Christelijk of Joodsch moest zijn. Maar de wijziging van den naam doet tot het begrip niets af. Het blijft godsdienstwetenschap toegepast op een bepaalden godsdienst, maar het moet dan ook godsdienstwetenschap blijven. Dat is de hoofdzaak. Het levert geen bezwaar op, of die wetenschap nog niet in haar geheelen omvang beoefend kan worden, wanneer slechts ieder deel zoo

beoefend wordt, dat het later op zijne plaats in het groot geheel kan worden ingevoegd. De omvang moge kleiner of grooter genomen worden, naar gelang het doel of de hulpmiddelen van den onderzoeker dit medebrengen, de methode blijft altijd hetzelfde. Daarin, in de methode, ligt het groot verschil tusschen hetgeen de godgeleerdheid vroeger was en hetgeen wij wenschen, dat de godsdienstwetenschap worden zal.

Dat dit werkelijk een groot verschil is en dat de encyclopedie van het vak daardoor in menig opzicht wordt gewijzigd, hoop ik in een volgend artikel aan te toonen.

L. W. E. RAUWENHOFF.

GEDACHTEN OVER HET PESSIMISME.

Het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd. Verhandelingen van Dr. G. P. Weygoldt en Dr. W. Scheffer, door het Haagsche Genootschap bekroond en uitgegeven. (Werken V. 7). Leiden, E. J. Brill. 1875.

De bedoeling van de prijsvraag, door het Haagsche Genootschap uitgeschreven, „een critiek van het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd'', kan verschillend worden opgevat. Naar den eersten indruk zou men niet anders meenen, of de vraag betreft een kritiek van de wijsbegeerte van het pessimisme. Zoo oordeelde Dr. Weygoldt; aan die opvatting getrouw stelde hij een wijsgeerig-kritische verhandeling; spreekt eerst kort over het pessimisme en zijn oorzaken in 't algemeen en over de ontwikkeling van de pessimistische wijsbegeerte in 't bijzonder; geeft daarna een korte uiteenzetting van de stelsels van Schopenhauer en von Hartmann, en wijdt dan het grootste en voornaamste deel zijner studie aan een kritiek van de metafysische grondslagen en de empirische bewijzen dezer stelsels.

Heeft nu Dr. W. de bedoeling van de prijsvraag wèl begrepen, dan is — Dr. Scheffer merkte het op — de vraag niet juist uitgedrukt. Laatstgenoemde onderwierp haar aan een scherpzinnige taalkundige ontleding. Er werd gevraagd een kritiek van het pessimisme en wel van het wijsgeerige. Gelukkig kwam hij niet tot de slotsom, dat er bedoeld zou zijn: het pessimisme ten opzichte van de wijsbegeerte, zooals wij spreken van een staatkundig of kerkelijk pessimisme, namelijk pessimisme ten aanzien van de staatkundige of kerkelijke wereld; noch tot de meening, dat er verlangd werd een

2

kritiek van het pessimisme, dat door de wijsbegeerte van den jongsten tijd in 't algemeen zou worden gekweekt of gerechtvaardigd. Hij naderde althans tot de opvatting van Dr. W. door te lezen: een kritiek van het pessimistisch resultaat van de pessimistische wijsbegeerte; d. i. van de wijsgeerige stelsels van Schopenhauer en von Hartmann.

Dit spande mijn verwachting; ik dacht: gelijk men een kritiek kan geven èn van de wijsbegeerte (de wetenschappelijke omschrijving en rechtvaardiging) van den godsdienst, èn van den godsdienst zelven voor zoover hij door de wijsbegeerte wordt gerechtvaardigd, zoo kan dit ook geschieden ten opzichte van het pessimisme. De verhandeling van Dr. Scheffer zou dan eene aanvulling van W.'s studie zijn. De laatste kon onweersprekelijk de onhoudbaarheid van de stelsels van Schopenhauer en von Hartmann hebben aangetoond zonder daarom de pessimistische levensbeschouwing te hebben getroffen; het pessimisme als zedelijk verschijnsel kan waar zijn onafhankelijk van de waarde of de onwaarde zijner wijsgeerige ontvouwing en rechtvaardiging. Deze allereenvoudigste opmerking deed mij verwachten, dat Dr. S. het pessimisme vooral als psychologisch verschijnsel zou beoordeelen, dat hij in 't bijzonder de empirische bewijzen van v. Hartmann zou toetsen aan de werkelijkheid, en dus de genoemde wereldbeschouwing naar het hart steken zou.

De schrijver stelde mij te leur; wèl geeft hij een uitvoerige bloemlezing van pessimistische uitspraken uit de werken der beide wijsgeeren, maar het leeuwendeel van zijn studie is toch gewijd aan uiteenzetting en kritiek van hun metafysica. Had hij aan zijn belofte voldaan, hij zou begonnen zijn met de vraag, die nu op blz. 104 met „Eindelijk" wordt ingeleid: „Vindt het pessimisme steun in de werkelijkheid, al blijkt „zijn grondslag onhoudbaar te zijn?"

Uit de laatste zinsnede dezer vraag blijkt evenwel, dat Dr. S onder „pessimisme" verstaat de wijsbegeerte van het pessimisme, want de hier bedoelde grondslagen zijn de wijsgeerige beginselen. In dezen zin gebruikt hij dit woord menigmaal, terwijl hij het elders weer neemt in den zin van pessimistische levensbeschouwing of gemoedsgesteldheid. Naar den opzet was het juist zijn werk geweest het een wel van

het ander te onderscheiden. Hij had moeten aantoonen, dat noch pessimisme noch optimisme (als levensopvattingen, als waardeeringsoordeelen) het resultaat van bespiegeling of redeneering kunnen zijn; dat omgekeerd iedere pessimistische of optimistische wijsbegeerte rust op een bepaalde beschouwing van de menschelijke natuur, van de menschelijke persoonlijkheid, en dat deze weer gebouwd is op den subjectieven grondslag der persoonlijke ervaring. Uitgaande van zijn gevoel van lust of onlust tracht de wijsgeer door zijn metafysische beginselen, door zijn wijsbegeerte, zijn pessimisme of zijn optimisme te verklaren en te rechtvaardigen. De cardinale vraag, die Dr. S. zich had moeten stellen, is deze: vinden wij den normalen, gezonden toestand van het gevoelsleven, en derhalve ook de ware beschouwing van de menschelijke natuur, bij hen, die een pessimistischen blik op de wereld en het leven slaan? — Ik beweer niet, dat de schrijver dit geheel verzuimde; hij heeft wel degelijk een antwoord op die vraag gegeven, maar slechts een gedeelte van zijn geschrift er aan gewijd; bovendien, het is te algemeen, te breedsprakig; het dringt niet door tot den diepsten grond, het wezen der menschelijke persoonlijkheid. Welk een verschil vormt het met het laatste deel van Weygoldt's studie! Ik ben het met zijn psychologische beschouwing niet eens, maar hij geeft er een; ik kom van hem te weten, hoe hij denkt over onze natuur, over ons gevoel van lust en onlust, over datgene, waarin de waarde van ons leven bestaat.

Dr. Scheffer heeft zich niet juist voorgesteld voor welken kring van lezers hij schreef. Voor 't zoogenaamde „beschaafde publiek"? Daartoe is zijn verhandeling niet populair genoeg en onderstelt zij meer kennis en geoefendheid van denken dan er bij dit publiek gevonden wordt.

Meende hij voor wetenschappelijk gevormden te schrijven, dan onderstelt hij te veel als onbekend. Een enkel voorbeeld: spreekt hij van Kant's noumenon, hij voegt er ter verklaring bij: „het ding op zich zelf, d. i. het wezen der dingen, als „phenomena of verschijnselen". — Ook vraag ik: waartoe dient het achter den naam van iederen genoemden schrijver zijn sterfjaar in parenthesi te stellen? — Vergunt men mij nog een dergelijke onbeduidende aanmerking te maken, zij

betreft het gebruik van noten, dat bij Dr. S. menigmaal een misbruik wordt. Dr. W. heeft ze niet noodig geoordeeld; Dr. S. leidt het oog van den lezer des te meer naar den voet der bladzijde, bijna gewoonlijk om hem òf iets mede te deelen, dat gevoeglijk in den tekst opgenomen had kunnen worden, òf te verwijzen naar een menigte plaatsen, die voor 't grootste deel nooit opgeslagen worden, òf iets te zeggen, dat den lezer weinig belangstelling inboezemt.

Vergelijk ik de beide verhandelingen met elkaar — en dit doet men onwillekeurig, als men ze beide beoordeelt — dan komt mijn oordeel hierop neer: de eerste verhandeling, hoewel door een Duitscher geschreven, is helder, zaakrijk, scherp en juist geformuleerd, leesbaar; de tweede, hoewel door een Hollander gesteld, schiet in deze goede eigenschappen te kort; zij is minder zaakrijk, dikwerf vaag en omslachtig, minder klaar, minder leesbaar. — Terwijl Dr. W. een korte en duidelijke uiteenzetting geeft van de systemen van S. en v. H., waartoe hij slechts 4 bladzijden noodig heeft, worden tot de beschrijving van die stelsels door Dr. S. 65 bladzijden gebruikt; echter moet opgemerkt worden, dat ongeveer de helft dezer beschrijving gewijd is aan 't citeeren van pessimistische oordeelvellingen, opvattingen en uitvallen, 't welk W. achterwege laat blijven, ze resumeerende wanneer hij ze bestrijdt. Terwijl de laatste verreweg het grootste deel van zijn arbeid wijdt aan den gestelden eisch, en de stelsels en de beschouwingen kritiseert, man voor man, stuk voor stuk, beslaat de kritische arbeid van Dr. S. niet veel meer dan het derde gedeelte zijner verhandeling. Neemt men daarnevens in aanmerking, dat de kritiek van W. veel bondiger, geleidelijker en vollediger is dan die van S., dan kan het niet twijfelachtig zijn, dat de vergelijking dezer beide studiën mij, evenals de Bestuurders van het Haagsche Genootschap, tot een zeer verschillend waardeeringsoordeel heeft gebracht. Dit sluit evenwel niet uit, dat ik dikwerf meer sympathie heb voor de beschouwingen van den laatste dan voor die van den eerste, en dat het geschrift van Dr. S. door velen met vrucht kan worden gelezen.

't Is moeilijk en weinig vruchtbaar kritiek te geven van het zuiver kritische der beide verhandelingen; moeilijk, omdat daartoe vereischt wordt, dat men doorkneed zij in de beoor-

deelde stelsels — iets, waarop ik mij niet kan beroemen; onvruchtbaar, omdat het van weinig waarde is louter negatieve kritiek te oefenen, leemten en onzuiverheden aan te wijzen in redeneeringen, die ten doel hebben leemten en onzuiverheden in andere redeneeringen aan te toonen. Om dit goed en met liefde te doen zou het noodig zijn, dat ik met de wijsgeeren van het pessimisme eenstemmig dacht, of een bijzondere neiging had tot het schermutselen met abstracte begrippen en formules. Noch het een, noch het ander is evenwel het geval. — 't Geldt hier een duel tusschen de beide beroemde wijsgeeren en de beide schrijvers van de bekroonde verhandelingen. Een behoorlijk duel wordt door twee personen volstreden; éen derde menge zich er niet in. Nu kan ik als lijdelijk toeschouwer wel zeggen, wanneer het mij voorkomt, dat deze of gene der strijders eens missteekt, behendig of onhandig pareert, of zijn partij een schram of een wonde toebrengt, maar al zou ik kunnen constateeren, dat een der kampioenen overhoop was gestoken, — wat zou het bewijzen, wanneer het de vraag geldt aan wiens zijde het recht te vinden is?

Hoe fraai deze beeldspraak ook zij, ik kan mij van haar alleen bedienen voorzoover Dr. W. en Dr. S. de metafysische stellingen en de afgetrokken begrippen der pessimisten ontleden en beoordeelen; niet voor dat deel van hun arbeid, waarin zij zich op empirischen bodem plaatsen en meer poneeren dan kritiseeren, of juister: kritiek oefenen door positie tegenover positie te plaatsen. Dit doen zij in het laatste deel hunner verhandelingen; zij gaan daar uit van een bepaalde anthropologische beschouwing; hun redeneering rust op een waardeeringsoordeel. Dat oordeel was hun wapen; was het het geschikte wapen om den kampioen te bestrijden? was het wèl gescherpt? werd het goed gehanteerd? Om op deze vragen een antwoord te geven komt het mij het meest geschikt voor de gedachten uiteen te zetten, die bij de lezing en het overdenken dezer studien bij mij oprezen, enkele mijner meeningen ten aanzien van het pessimisme te beschrijven, en daarvan uitgaande aan te wijzen, welke naar mijn oordeel de gebreken en de deugden der beide prijsverhandelingen zijn.

Het pessimisme rust in hoofdzaak op deze meening: de onlust van het verlangen, van de behoefte is niet evenredig aan, is grooter dan de lust der bevrediging. Deze meening bedriegt ons niet, wanneer wij uitsluitend letten op ons zinnelijk bestaan. In 's menschen zinnelijk leven, behalve misschien in het tijdperk der lichamelijke ontwikkeling, is de lust veel minder dan de onlust. Zoo het niet de noodzakelijke voorwaarde van ons geestelijk bestaan was, de waarde van ons zinnelijk leven zou hoogst problematisch zijn. De natuur, van wier wetten dat leven afhankelijk is, gebruikt ons tot haar doeleinden; zij vraagt naar het belang, het behoud van de soort, niet naar die van het enkele exemplaar. Dat de duizenden, voor wie het leven des geestes een onbekend gebied is, niet tot bewustheid komen van dat overwicht van onlust, zich niet ellendig gevoelen, moet verklaard worden uit het feit, dat de zinnelijke mensch zich door de Maya begoochelen laat. Naar het zinnelijk leven is er waarheid in hetgeen Renan zegt omtrent de „roueries machiavéliques" van de natuur. „Prêcher à l'homme de ne pas se dévouer est comme prêcher à l'oiseau de ne pas faire son nid et de ne pas nourrir ses petits". 't Is zijn misslag, dat hij hier de zuiver zedelijke toewijding, de zelfverloochening, met de zinnelijke, de natuurlijke op één lijn stelt. Kon men den mensch, wiens geestesleven op het vriespunt staat, voor een oogenblik een helder en volledig inzicht geven in zijn toestand, kon men hem opsommen wat zijn deel van lust en van onlust geweest is en zal zijn, hij zou zijn bestaan vloeken.

Het dier is niet zoo erbarmelijk als de zinnelijke mensch. Wij bekleeden in de dierenwereld een eigenaardige plaats; de ellende van ons zinnelijk bestaan wordt hieruit geboren, dat het de potentie heeft den geest in zich op te nemen of te doen ontstaan. Indien ons lichaam niet zoo fijn bewerktuigd was, het zou die potentie niet bezitten; maar die fijne bewerktuiging maakt het des te gevoeliger, des te meer onderhevig aan weeën en ziekten. Het instinct is de trouwe dienaar van het zinnelijk leven; doch het élementaire verstand en de verbeelding, die wel de voorwaarden tot geestelijk leven maar toch dat leven zelf niet zijn, deze twee, en vooral de laatste, het godenkind, zijn noodlottig voor den zinnelijken mensch; in dienst der zinne-

lijkheid vermeerderen zij den onlust. — De stam, waarop de hovenier een edele boomsoort wil enten, wordt gepijnigd; gelukt de bedoeling, trekken de levenssappen naar den enttak, de pijn is spoedig geleden en de stam wordt de drager van een edele, welige kroon. Wanneer echter zijn levenskracht wordt verspild aan wilde uitspruitsels, dan snijdt de hovenier ze telkens af en verijdelt het werk van de groeikracht, beproevend of het hem gelukken mocht de groeikracht naar den enttak te verplaatsen; en hij laat niet af, totdat òf zijn doel bereikt, òf de stam van levenskracht beroofd is. Zoo schijnt ons zinnelijk bestaan gepijnigd te worden, omdat het de stam is, waarop het geestelijk leven wordt geënt. De verbeelding, onontbeerlijk voor alle geestelijke ontwikkeling, is de valsche vriendin van het zinnelijk leven. Zij verleidt en verlokt de zinnelijkheid, en de natuur straft deze, als zij, in plaats van naar het instinct, naar hare stem heeft geluisterd.

Doch de natuur heeft medelijden met den niet-geestelijken mensch; zij werpt een sluier over zijn ellende; zij begoochelt hem, zoodat hij zijn erbarmelijkheid niet gevoelt en vast gelooft aan de waarde zijns levens. Ja, al is zijn overmaat van ellende te groot om ontveinsd te worden, nog doet de onbewuste natuurdrang hem angstig aan 't leven hechten. Wanneer von Hartmann beweert, dat „de beschaafde mensch zelfs „in het krachtigste levenstijdperk en in de gelukkigste omstan„digheden den dood, de vernietiging kiezen zou boven de her„haling zijns levens", zou ik hem dit noch beslist durven tegenspreken, noch toestemmen. Maar zeker dwaalt Weygoldt (blz. 90), wanneer hij als een bewijs tegen deze bewering herinnert aan „de taaiheid, waarmee de meeste menschen nog „in het laatste oogenblik zich aan 't leven vastklemmen"; ik ontken dit feit niet; ik zou zelfs verder gaan dan W., en niet toegeven, dat „de stervenden, die met het verlies van de „fysische krachten ook de kracht van wil en oordeel hebben „verloren, in den zin van von H. zouden kiezen"; ik zou echter dit feit verklaren, niet als een gevolg van een welgegronde overweging over de waarde des levens, maar als een openbaring van den blinden drang der natuur het leven in stand te houden. 't Is bijna ongelooflijk, hoe zelfs een mensch, die van zijn jeugd af door de hevigste pijnen is gefolterd, die

zijn jammervol bestaan jaren lang in het akeligste hol heeft voortgesleept, slecht gevoed en slecht behandeld door gevoellooze vreemden of hartelooze bloedverwanten, nog krampachtig zich aan 't leven vasthoudt, ten minste in een draaglijk oogenblik, al weet hij, dat er geen verandering in zijn rampzaligen toestand te verwachten is. Waarlijk, dat is geen optimisme. Ja, „de banden, die ons aan 't leven hechten, zijn „vast en sterk", maar naar het zinnelijke niet omdat de lust den onlust overtreft.

Dit feit wordt ook op de volgende bladzijde door W. uit het oog verloren. Zeker, „lust en onlust zijn niet te beoor- „deelen naar den maatstaf van een zoogenaamd verheven stand- „punt, maar zooals zij door de menschheid werkelijk gevoeld „worden"; 't is daarom evenwel niet waar, dat de verhouding van de som van den onlust tot die van den lust alleen door het subject te bepalen zou zijn. 't Is volstrekt niet onmogelijk, dat een ander juister over mijn geluk oordeelt dan ik zelf. Konden wij de aandoeningen van lust en onlust van anderen juist beoordeelen, wij zouden tot het inzicht komen, dat het leven van velen meer ongelukkig dan gelukkig is, terwijl zij zelven zich hiervan niet bewust worden; zij zetten de som niet op; zij geven zich geen rekenschap; de straksgenoemde natuurlijke trek naar 't leven verblindt hen. — Ik wijs ook op het feit, dat de mensch hoe hooger hij zich ontwikkelt wel het leven des te meer waardeert en geniet, maar toch ook des te minder den dood vreest. Wij herinneren aan de woorden van onzen dichter aangaande het verband tusschen waren levenslust en waren stervensmoed.

Indien wij nu in aanmerking nemen, dat het pessimisme de vreugde van het ware zedelijk leven ontkent, en met die ontkenning als praemisse oordeelt over de waarde van ieder levensgebied, waaraan eerst de zedelijkheid waarde en vreugde geeft (het gezellige leven, het huwelijk, de vriendschap), — dat het bovendien van het genot, hetwelk kunst en wetenschap ons bieden, zeer veel aftrekt, dan hebben wij recht zijn slotsom dus te omschrijven: het ontstaan van een wezen, dat zich bewust worden kan van de ellende van zijn bestaan, is een misgreep van het natuurleven; de mensch is geen normale ontwikkeling uit een lageren vorm van levensopenbaring.

De evolutieleer zou den mensch kunnen beschouwen als een mislukte poging der natuur een hoogeren bestaansvorm te scheppen. De oorzaak onzer ellende schuilt dan in de toevallige eigenaardigheid van ons wezen. De pessimist heeft geen recht te zeggen: de wereld is slecht, maar: de mensch hoort op deze wereld niet thuis; hij is de natuur boven 't hoofd gegroeid en ziet haar zelfzuchtige bedriegerijen en daarmee zijn eigen ellende in. Hij moet dus pessimist zijn ten aanzien van den mensch, dien de natuur schiep zonder zijn eisch naar geluk te kunnen voldoen. Schopenhauer moet allereerst pessimist zijn ten opzichte van Schopenhauer. — Het streven van het pessimisme behoeft daarom niet zoozeer te zijn ons bestaan te vernietigen, als wel den mensch van zijn menschelijke eigenschappen te berooven, terug te voeren tot den dierlijken toestand Zoodra de mensch verlost is van zijn individueel bestaan of van het vermogen, waardoor hij individu worden kan, en dus geworden is exemplaar van de soort, zal hij niet langer de dupe van de looze streken der natuur, maar haar pleegkind zijn. Volgens het pessimisme is de mensch, gelijk de sage der oudheid vertelt, een traan der godheid; in hem komt de ellende van het alleven tot bewustheid; welnu, de traan vermenge zich met het slijk der wereld, zij verlieze haar weerspiegelend vermogen en de ellende is verdwenen.

Nu kan de optimist hiertegen wel aanvoeren, dat zulk een misstap in het natuurleven ondenkbaar is, dat de mensch gelijk hij uit de natuur is voortgekomen ook in haar passen moet, — wat baat het? 't Is juist wat de pessimist bewezen wenscht te zien; en van bewijzen kan in deze zaak geen sprake zijn. Zoo ik, erkennend, dat ons zinnelijk leven meer onlust dan lust baart, desondanks beweer, dat ik mij op en in deze wereld op mijn plaats gevoel, steunt deze bewering op de subjectieve ervaring, dat de genietingen van het geestesleven het lijden der zinnelijkheid verre overtreffen, ja zelfs, dat door geestelijken arbeid een goed deel van dat lijden wordt gelenigd of van zelf wegvalt. De waarheid dezer ervaring moge niet bewezen kunnen worden, het is toch niet onmogelijk door ontleding van het gevoel van lust en onlust haar goed recht te verdedigen.

Geen van beide critici heeft gebruik gemaakt van of de aandacht gevestigd op de schijnbaar zeer krachtige bewijsvoering tegen het wijsgeerige (absolute) pessimisme, die van onze vaderlandsche geleerden Dr. A. Loman in zijn Gids-artikel „Het onuitspreeklijke” en Dr. A. Pierson in „Eene levensbeschouwing” wilden doen gelden. Zij komt hierop neer: het pessimisme lijdt aan inwendigen tweespalt; 't heeft een optimistischen achtergrond. De pessimist toch heeft een maatstaf, waarnaar hij de wereld en het leven beoordeelt; oordeelt hij volgens dien maatstaf de wereld slecht, dan gaat hij uit van de meening, dat die maatstaf zelf goed is. Gebruikte hij een anderen maatstaf, zijn oordeel zou anders luiden.

Zegt hij: de wereld is onredelijk, hij betuigt daarmeê de deugdelijkheid van zijn eigen rede; zegt hij: de wereld is slecht, hij onderstelt daarmee de deugdelijkheid van de wet in zijn eigen binnenste. De idee van een volmaakte wereld, die in zijn geest geboren is, moet volstrekt goed zijn, zal hij de werkelijke wereld volstrekt veroordeelen, omdat zij aan die idee niet beantwoordt. Derhalve, het pessimisme vonnist zich zelf. Pierson voegt er bij: „'t is zoo eenvoudig, dat het „bijna onnoozel wordt het te zeggen.”

Hoe eenvoudig en hoe schijnbaar treffend ook, toch is deze bewijsvoering niet, tenzij onder een gewichtige voorwaarde, geldig. Er wordt in voorbijgezien, dat een idee of een wet op zich zelve nooit goed kan zijn; goed is een betrekkingsbegrip en wel, wat het pessimisme betreft, een eudaemonologisch. De pessimist zegt eigenlijk niet, dat de wereld slecht, en evenmin, dat zijn idee goed is, maar hij beweert, dat de betrekking, waarin de wereld tot die idee staat, slecht d. i. onlustwekkend is. — Wanneer een egoïst, eischend, dat de gansche wereld hem dienen zal, wereld en menschen veroordeelt, omdat zij hem in zijn egoïstisch streven belemmeren, wie kan zijn veroordeeling onredelijk verklaren, tenzij dan voor zoover van een *zedelijk* standpunt zijn eisch onredelijk te noemen is. Kan hij niet antwoorden; of mijn eisch onzedelijk is of niet, dat gaat mij niet aan? Ik zeg niet, dat mijn egoïsme op zich zelf goed of slecht is; ik zeg evenmin van de wereld op zich zelve 't een of 't ander; maar ik beweer, dat de wereld in wanverhouding tot mijn neiging

staat. Is mijn neiging goed, dan is de wereld slecht; is de wereld goed, dan is mijn neiging slecht; maar hoe ook, wij behooren zeker niet bij elkaar. — Gij kunt zijn zedelijke geaardheid brandmerken, niet zijn oordeel over de betrekking, waarin hij tot de hem omringende wereld staat.

Stelt u iemand voor, die overmatig aan het leven gehecht is; waarom zou zijn pessimisme ten opzichte van den dood onredelijk zijn?

Indien ik een hart heb voor de schoonheden der natuur, behoefte heb aan bosch en berg, en ik word gedwongen te wonen in een door Pan misdeelde streek, zal ik dan mijzelven voor optimist te dezer zake moeten verklaren, omdat ik de idee van een heerlijke natuur in mijn geest heb? Nu, ten opzichte van deze idee ben ik wel optimistisch gezind, maar dit ontzenuwt mijn pessimisme niet ten opzichte van de verhouding, waarin de natuur die mij omringt tot deze idee staat.

Zoo zegt het pessimisme wel beschouwd niet, dat het groote geheel op zich zelf, maar dat de betrekking van het groote geheel tot zijn deelen slecht is. Het behoeft de deugdelijkheid der rede niet te handhaven; het acht alleen noodlottig, dat wat wij redelijkheid noemen in botsing komt met de onredelijkheid der wereldorde, zonder dat het iets praejudiceert omtrent de deugdelijkheid van een dezer twee.

De fout dezer bewijsvoering tegen het pessimisme schuilt, zooals ik reeds zeide, in de dwaling, dat een idee op zich zelve goed, lustwekkend zou kunnen zijn; zij is alleen goed voor zoover zij werkelijkheid is of worden kan. Dit schrijvende komt mij Kant's kritiek van het ontologisch bewijs voor den geest, hetwelk op een dergelijke logische fout rustte, van de mogelijkheid der begrippen tot de mogelijkheid der dingen besluitende. Wie vergeet de gelijkheid en het verschil van de honderd daalders in de voorstelling en van de honderd daalders in werkelijkheid? Begrippen, ideeën, voorstellingen op zich zelven maken ons niet beter noch gelukkiger. Eudaemonologische waarde hebben zij alleen voor zoover zij voor ons werkelijkheid kunnen worden en, wat de zedelijke wereld betreft, door ons kunnen worden verwezenlijkt. — Wanneer een algemeene mislukking van den oogst ons allen een gemeenschappelijken hongerdood voorspelde, wij zouden dan niet

pessimistisch oordeelen over onze behoefte aan voedsel op zich zelve, noch over de onvruchtbaarheid der aarde op zich zelve, maar wel slecht gestemd zijn ten aanzien van de verhouding, die er tusschen deze twee feiten bestond. Wat baat het, of gij al de idee hebt van een wereld, waarin rijkelijk voedsel gevonden wordt? ook deze idee moge tot het groote geheel behooren, het geeft u weinig troost, gij gelooft niet aan de mogelijkheid der verwezenlijking. — En op het gebied van den geest is het geloof aan die mogelijkheid ons zelfs niet genoeg om een idee goed te noemen; wij verlangen zelfs, dat haar verwezenlijking *ons* werk zal kunnen zijn. Een ideaal is eudaemonologisch goed of slecht in betrekking tot onze persoonlijkheid; wanneer wij machteloos zijn, is het kwelling en bitterheid; hebben wij kracht, vermogen wij iets om het tot werkelijkheid te maken, dan is het onze lust, onze vreugde. 't Is de vraag — niet zoozeer of ons ideaal, maar — of ons streven in harmonie of in disharmonie met de wereldorde is.

Dr. Loman en Dr. Pierson vergissen zich, wanneer zij meenen, dat zij in hun veroordeeling van het pessimisme op een onzijdig wijsgeerig standpunt staan of abstentionisten zijn. Zij zien door den bril hunner anthropologie. — 't Is opmerkelijk; als wijsgeeren veroordeelen zij eerst den pessimist; later stellen zij een goedmoedigen, dom-zelfzuchtigen optimist voor hun rechtbank, en deze wordt zedelijk veroordeeld. Voor den eerste luidt het vonnis: omdat gij de wereld slecht en mislukt noemt, is het in uw binnenste goed gesteld en blijkt dus uw oordeel onjuist te zijn; tot den laatste: omdat gij de wereld goed noemt, is het in uw binnenste verkeerd gesteld en moet dus uw oordeel wel onjuist zijn. De heeren schijnen lastig te voldoen.

Doch zij hebben recht; zij vonnissen den pessimist niet van wijsgeerig, maar van zedelijk standpunt; zij veroordeelen hem niet omdat hij den toestand der wereld slecht noemt, maar omdat hij niet gelooft aan zich zelven, aan de scheppende, hervormende kracht zijner persoonlijkheid, omdat hij zegt: ik *kan* niet! — Waarlijk, de beide rechters zijn geen optimisten ten opzichte van de wereld zooals zij is; zij mogen de overdrijving van het pessimisme schuwen, een weinig meer of

minder doet weinig ter zake; ook zij zeggen: de wereld is niet zooals zij wezen moest. Maar zij zijn optimistisch ten aanzien van den mensch in zijn verhouding tot zijn ideaal; zij beweren: ons ideaal is goed, lustwekkend, en deze bewering steunt op het geloof, de ervaring, dat wij niet machteloos staan tegenover een onbeweeglijke, onveranderlijke wereld, dat wij, wij zelven de scheppende kracht hebben het ideaal tot werkelijkheid te maken, en dat in dit scheppen, in dezen arbeid onze grootheid, onze adel gelegen is. De daad der verwezenlijking is onze lust. En deze waarheid laat zich weer herleiden tot deze stelling: het geluk werkt niet van buiten naar binnen, maar van binnen naar buiten; de ware vreugde wordt ons niet gebracht, maar wij scheppen haar zelven.

Dit te hebben voorbijgezien is de anthropologische fout van het wijsgeerig pessimisme, en hierop niet — althans niet voldoende -- te hebben gewezen is de voornaamste feil van de beide geschriften, die mij aanleiding gaven dit opstel te schrijven. Wel toetst Dr. Scheffer (blz. 120—130) de zedelijke beginselen van het pessimisme; spreekt hij, ze vergelijkende met die van het Christendom, over de waarde van het streven, van den arbeid, en citeert hij het bekende gedicht: „Werken, denken, leeren"; maar wat hij zegt is te algemeen om te treffen; hij roert de waarheid meer aan dan hij haar uitwerkt en van haar gebruik maakt als een bewijs tegen de anthropologie van Schopenhauer en von Hartmann. Dr. Weygoldt (blz. 103 en 104) blijft in zijn bestrijding van von Hartmann's meening omtrent de waarde van den arbeid staan bij den lichamelijken arbeid; hij had goed gedaan zoo hij de bewering van dezen wijsgeer, dat geestelijke werkzaamheid ons vreugde geeft, nader had ontleed, haar versterkt had door te wijzen op het onontbeerlijke van die werkzaamheid, en zijn steun had gezocht in de waarheid, dat geestelijke vooruitgang ons levensdoel en onze levensvreugde is.

Dat zij langs dien weg een beroep zouden doen op een psychologisch feit, op een zedelijke waarheid, die men kan erkennen of loochenen, maar waarover niet te redetwisten valt, is duidelijk; doch ik zie niet in hoe men het pessimisme als beschouwing en waardeering van 't leven anders zou kunnen bestrijden.

Laat ons onderzoek doen naar de bron van den lust. — Wanneer is een ideaal goed? Om dit te kunnen zeggen moeten wij nagaan, wanneer wij ons een ideaal vormen. Wij idealiseeren nooit, tenzij dat wij de mogelijkheid van het anders zijn onderstellen. Wij zouden den blinde niet beklagen, indien allen blind waren en dus de mogelijkheid van het zien niet door ons ondersteld werd. Niemand beklaagt er zich over, dat hij geen oogen in het achterhoofd heeft en achter zich niet zien kan; in dit geval heeft de waarneming ons de mogelijkheid van het anders zijn niet geleerd. Met recht noemen wij den lamme gebrekkig, maar het is onrechtmatig den mensch een gebrekkig wezen te noemen omdat hij niet vliegen kan. Breng dit over op onze waardeering van de zedelijke wereld. Hoe zoudt gij pessimistisch kunnen oordeelen over de menschelijke geaardheid, zoo gij u niet beroepen kondt op de mogelijkheid van een anderen, in uw oog normalen, waren zedelijken toestand.

Evenwel op zich zelve is de mogelijkheid van het anders zijn waarlijk geen reden ons optimistisch te stemmen. 't Is noodig aan het gezegde deze opmerking toe te voegen: *wij zijn eerst waarlijk pessimist ten aanzien van datgene, waarvan wij onderstellen of onbewust gevoelen, dat het door ons zou kunnen worden veranderd.*

Er zijn daarom graden in het pessimisme; graden, die evenredig zijn aan de meer of mindere kracht, waarmee wij bewust of onbewust gevoelen, dat er door ons verandering in den veroordeelden toestand kan worden gebracht.

't Zou in het voordeel van de critici geweest zijn, indien zij langer hadden stilgestaan bij de meening van Schopenhauer en von Hartmann, dat het ergste kwaad, hetwelk de mensch lijdt, hem niet door de onbezielde natuur maar door zijn medemenschen wordt berokkend. Zij hadden ons opmerkzaam kunnen maken op het feit, dat het kwaad van menschen ons op tweeërlei wijze aandoet. De boosheid, de zelfzucht der menschen treft ons menigwerf in ons zinnelijk bestaan, in ons stoffelijk eigendom, in ons maatschappelijk belang, maar het leed, dat wij hierover gevoelen, is niet zoo pijnlijk (de koryfaeën van het pessimisme kunnen het getuigen!) als het leed, dat zij ons zedelijk aandoen. — Ontrooft ons een hond een

stuk vleesch, waarmede wij voorstelden onzen honger te stillen, het doet ons leed over het zinnelijk verlies, maar de weldenkende zal hiervan den hond geen verwijt maken; verricht evenwel een mensch dezelfde euveldaad, dan moge ons de zinnelijke schade spijt geven, die spijt is geringer dan de smart, die wij er over gevoelen, dat een mensch de misdadiger was. De hoogmoed van den pauw vinden wij belachelijk, maar hij ergert ons niet; de hoogmoed van een mensch mogen wij belachelijk vinden, hij ergert en bedroeft ons nog meer. Valt iemand in den klauw van een hongerigen leeuw, wij zullen ons niet vertoornen op den leeuw, maar het noodlottige toeval bejammeren, dat den ongelukkige dit dier deed ontmoeten; doch behandelt een mensch zijn medemensch wreed en harteloos, dan bejammeren wij niet alleen het toeval, dat hem daartoe de gelegenheid gaf, wij zijn ook verontwaardigd. Van waar de heftige uitvallen der pessimisten over den zedelijken aard der menschen, over hun slechte hoedanigheden, die naar 't zinnelijke en 't maatschappelijke onschadelijk of misschien wel voordeelig zijn, hun huichelarij, hun eerzucht, hun arglist, hun liefdeloosheid? Waarom oordeelen zij met meer bitterheid over den aard der menschen dan over dien der dieren? Hoe onnoozel klinkt die vraag! Omdat zij door den mensch, zoo niet in hun zedelijk ideaal dan toch in hun zedelijke idee getroffen worden; omdat zij uitgaan van de waarheid, dat hij anders kon en moest zijn. — Een onzedelijke daad baart ons smart, afgezien of zij ons al dan niet zinnelijke schade doet; een onedele gezindheid doet ons pijn, afgezien of zij al dan niet in een daad wordt omgezet. Het stoffelijk voordeel van een onzedelijke handeling verliest zijn lust, ja brandt ons op 't geweten, omdat de handeling ons zedelijk gevoel kwetst. Wij zullen nooit meer tot pessimisme geneigd zijn, dan wanneer wij gedwongen zijn ons weldaden te laten welgevallen, die niet voortkomen uit het ware zedelijke beginsel, de persoonlijke sympathie; zij zijn zelfs dikwerf onverdraaglijk, wanneer zij verricht worden uit het hoogste zedelijke beginsel, waaraan Schopenhauer gelooft, het medelijden. Het grootste kwaad, dat de menschen ons kunnen berokkenen, is dat zij het gevoel van liefde uit ons hart bannen en den haat in ons gemoed doen binnensluipen.

Ook zij hier opgemerkt, dat de graad van ons zedelijk smartgevoel afhankelijk is van de betrekking, waarin wij tot hem staan, die het smartgevoel veroorzaakt. Te vernemen, dat iemand, dien wij niet kennen of jegens wien wij onverschillig zijn, liefdeloos handelt, grieft ons niet zoo diep als hetzelfde te hooren van iemand, dien wij kennen, vereeren of liefhebben. Waarom doet het mij pijn, dat Dr. A. Pierson aan 't slot van zijn lezenswaardig geschrift over de Profeten onbillijke en onware beschuldigingen tegen de moderne richting aanvoert? 't is niet alleen, omdat het bij mij vaststaat, dat hij tegen beter weten in spreekt, maar ook en veel meer, omdat ik hem vereer, omdat ik hem te hoog achtte en te groot dacht tot zulke onedele middelen van bestrijding toevlucht te nemen; omdat ik van hem geloofd had, dat hij met meer noblesse zich zou verheven hebben boven de ervaring, in ons vaderland niet altijd naar verdienste gewaardeerd te zijn.

Dit alles zou niet zoo zijn, indien wij den zedelijken mensch niet idealiseerden en indien ons zedelijk ideaal niet krachtiger en dringender was dan het ideaal van ons zinnelijk welzijn. De pessimist kan nu zeggen, juist dit, dat ik een ideaal schep is mijn noodlot; kon ik dat ideaal maar van mij afzetten, ik zou gelukkig zijn, althans niet zoo ellendig als ik nu ben. En hij heeft recht, zoo het waar is, dat hij ter verwezenlijking van zijn ideaal niets kan doen, omdat de zedelijke toestand der menschen nu eenmaal afhankelijk is van oorzaken, waarover wij volstrekt geen macht hebben; maar in dit geval heeft hij weer geen recht de menschen te veroordeelen, omdat zij niet anders zijn dan de natuur en uitwendige invloeden hen hebben gemaakt; geen recht de menschen nog slechter te noemen dan de natuur. Een leeuw is een egoïst; hij kan niet anders zijn en wij maken er hem geen verwijt van, zoo hij al zijn krachten ten bate van zijn egoïsme gebruikt; hoe zult gij dan den mensch verwijten, dat hij het weinigje verstand en verbeelding, 't welk hij bezit, ook aan zijn egoïsme dienstbaar maakt? Hij is des te gevaarlijker; welnu, stel u in staat van tegenweer; stel loosheid tegenover loosheid, maar beschuldig hem niet, dat hij slechter is, omdat hij meer wapenen bezit om zijn zelfzucht te bevredigen; dan toch zoudt gij ook moeten zeggen, dat een leeuw slechter is dan een hond. Waarom zou alleen de mensch

onzedelijk zijn? Waarom ergert gij u over zijn onzedelijke eigenschappen, die voor uw of zijn zinnelijk bestaan soms geheel onschadelijk of zelfs bevorderlijk zijn?

Van mijn psychologisch standpunt zou ik zeggen: juist uw pessimisme bewijst, dat gij niet machteloos zijt, dat gij den treurigen toestand verbeteren kunt, en dat de natuur, die u een ideaal gaf, u tot werkzaamheid prikkelen wil. Vervolgens: juist dit, dat uw pessimisme in hoofdzaak misanthropie is, bewijst, dat het veld van uw arbeid voornamelijk ligt in de zedelijke wereld. Uw misanthropie toont, dat gij niet onpartijdig oordeelt, maar een zedelijken maatstaf gebruikt. Kunnen de menschen ons zedelijke smart baren, bedroeven zij ons nooit meer dan wanneer de bedoeling onzer liefde hen zedelijk te verheffen mislukt en bespot wordt, op welken anderen grond steunt onze smart dan, tenzij op het geloof, dat wij werkelijk zedelijken invloed op hen kunnen oefenen? Ik besluit dus: ons ideaal dringt ons tot werkzaamheid, en die werkzaamheid is de wet onzes levens.

Bij deze waarheid moeten wij een oogenblik stil staan. Niet het verwezenlijkt ideaal, maar het verwezenlijken van het ideaal is de bron onzer vreugde. Aangenomen: de wereld is zoo slecht en mislukt als de pessimisten ons willen betoogen; zou in dit geval een Mefistofeles zich onder de menschen op zijn plaats gevoelen? Neen, want zijn satanisch genoegen bestaat niet in het zien van het kwaad, maar in het brouwen van het kwaad, in het verderven; en er zou niets te bederven zijn, wanneer de wereld geheel en al verdorven was. Een Mefisto zou in de wereld van het pessimisme ongelukkig zijn; kwaad stichten is alleen mogelijk onder voorwaarde dat het goede bestaat, althans het kwade afwezig is.

De overtuiging, dat de mensch veranderen kan, is op zich zelve niet genoeg ons voor pessimisme te vrijwaren of er van te genezen. — Men heeft zich zelven en anderen in geschrift en preek lang getroost en gesticht door te wijzen op den zedelijken vooruitgang der menschheid, en de bestrijders van het pessimisme (Dr. Weygoldt blz. 137 en Dr. Scheffer blz. 114) laten niet na het feit van den vooruitgang als een krachtig bewijs tegen zijn beschouwing te doen gelden. Zeer ten onrechte. Wie zal ons *bewijzen*, dat er werkelijk zedelijke

vooruitgang is? Von Hartmann zegt: „de boosheid der men„schen is niet verbeterd, maar slechts kunstmatig ingedijkt „door de dammen van wet en maatschappij. De onzedelijke „gezindheid bestaat in denzelfden graad, maar zij heeft den „paardevoet afgelegd en gaat deftig gerokt" enz. Wie zal hem weêrleggen? ja, 't is voor een groot deel een onweersprekelijk feit; men leze er Buckle op na. Of het egoïsme al beteugeld wordt, bewijst niets; zijn er duizenden, die de afschaffing van slavernij en doodstraf eischen, bij wier bestaan zij volstrekt geen voordeel en bij wier afschaffing zij volstrekt geen nadeel hebben, wat bewijst het anders dan dat zij bewogen worden door een teerhartig gevoel van zinnelijk leed? En zijn er al, die ten koste van eigen belang verbeteringen in staat en maatschappij voorstaan, 't is immers zeer mogelijk, en zelfs waarschijnlijk, dat zij weinig waarde hechten aan wat zij door die verbeteringen zouden verliezen. 't Komt immers bij de waardeering onzer zedelijkheid niet aan op de vraag, of wij goede idealen hebben, maar op de vraag, of wij de kracht hebben ze te verwezenlijken door er offers voor te brengen. Onder al degenen, die jammeren over de gruwelen van den oorlog, over de onrechtvaardigheden in de maatschappij ken ik zeer velen, die in hun kring de erbarmelijkste zedelijke figuren zijn, zonder hart, zonder adel, zonder eenige kracht tot zelfverloochening.

Gesteld evenwel, dat ons geloof waarheid spreekt, dat namelijk het zedelijk levensbeginsel, toewijding en opoffering steeds meer veld winnen, dat de vooruitgang niet alleen in den vorm maar ook in het wezen bestaat, dan kan dit feit ons alleen een aangename gewaarwording geven voor zoover wij gelooven, dat het een vrucht is van menschelijke werkzaamheid, waardoor dit feit voor ons een getuigenis wordt van de macht van den mensch in 't algemeen en van ons zelven in 't bijzonder. Was de vooruitgang het gevolg van oorzaken, die buiten den mensch liggen, wij zouden er ons misschien in verheugen, maar zeker er ons niet *zedelijk* in verblijden. Het feit van vooruitgang op zich zelf is geen bron van lust, op geen enkel gebied. Al worden wij onder veel gelukkiger levensvoorwaarden geboren dan de voorgeslachten,

al staat onze eeuw zedelijk hooger dan de oudheid, ons geslacht is daarom volstrekt niet gelukkiger of meer optimistisch gestemd; toch zou dat zoo moeten zijn, indien het verwezenlijkte ideaal ons gelukkig maken kon. – En al was de vooruitgang tot nog toe de vrucht van menschelijken arbeid geweest, maar de natuur van den mensch was zoo veranderd, dat wij voortaan tot den verderen vooruitgang niet meer konden meewerken, wij zouden te recht pessimisten zijn — En zoo alle menschen in staat waren hun deel toe te brengen aan den algemeenen vooruitgang, behalve één, die geen invloed op de zedelijke wereld hebben kon, hij zou zich in dien vooruitgang niet verheugen, daar deze hem geen symbool van zijn eigen kracht was.

Het zien van een edele daad, het ontdekken van een reine, hooge gezindheid doen ons alleen weldadig aan, omdat wij onwillekeurig gevoelen, dat ook wij zelven die daad zouden kunnen verrichten, dat ook wij die gezindheid zouden kunnen koesteren.

De mensch gelooft aan vooruitgang door menschelijke werkzaamheid, omdat hij uit eigen ervaring gelooft aan de kracht, die van hem zelven uitgaat. De zedelijke vooruitgang van ons geslacht is daarom voor geen wetenschappelijke waarneming vatbaar. De waarde van het geloof aan dien vooruitgang is deze, dat het naar de wet der wisselwerking ons versterkt in ons geloof aan ons zelven, in de overtuiging, dat wij geen lijdelijke toeschouwers, maar scheppende machten zijn.

Indien nu onze lust onmiddellijk voortvloeit uit of verbonden is aan geestelijke werkzaamheid, indien wij tot die werkzaamheid niet zouden worden gebracht tenzij dat het ideaal in onzen geest ons het inzicht van en het smartgevoel over het gebrekkige der wereld geve, moeten wij erkennen, dat de buitenwereld juist in die verhouding tot de wereld in ons binnenste staat, welke ons geluk kan bevorderen. Gelijk voor Mefistofeles de wereld van het pessimisme, zou voor den actief zedelijken mensch een volmaakte wereld de allerellendigste wezen; hij zou de prooi van de ondraaglijkste verveling zijn; hij zou het motief tot arbeiden ontberen; de levenszenuw was afgesneden. De oppervlakkige optimist wordt gevonnisd, omdat hij zich in een volmaakte wereld waant, en derhalve, als hij

tot arbeiden geroepen wordt, erger dan de pessimist antwoordt: „'t is niet noodig". Het pessimisme is de noodwendige foelie van het ware optimisme. Met het oog op de wet van ons leven is de wereld goed ingericht, juist omdat zij naar onzen eisch niet goed is. Tot ons geluk is noodzakelijk een gebrekkige buitenwereld, wier gebreken door ons kunnen worden weggenomen of verbeterd; anders gezegd een ideaal te scheppen en de kracht te bezitten dat ideaal der verwezenlijking naderbij te doen komen. — Onze idealen, de heerschappij, die zij over ons oefenen, de smart, die zij ons baren, staan dan ook juist in evenredigheid tot ons vermogen ze te verwezenlijken. De ware vreugde bestaat in het overwinnen van het smartelijke.

't Is onloochenbaar, dat er zeer vele feiten en toestanden zijn, die ons pessimistisch stemmen terwijl wij er niets aan kunnen verbeteren, maar ons pessimisme steunt dan toch op den algemeenen regel, dat wij dergelijke toestanden en feiten wèl kunnen veranderen; 't zijn uitzonderingen, en deze zouden er niet zijn, zoo er geen regel was.

Zeer juist heeft Schopenhauer opgemerkt, dat wij zeker niet gelukkig zouden zijn, indien de werkelijkheid niet het verlangen naar eene betere werkelijkheid wekte; des te vreemder, dat hij het gebrekkige der wereld gebruikt als het bewijs van zijn pessimisme; om dit te staven had hij moeten bewijzen òf dat de wereld volmaakt was, òf dat wij in haar gebrekkigen toestand geen verbetering konden brengen, welke beide stellingen in deze zaak anthropologisch op hetzelfde neerkomen. Nu gaat dan ook het pessimisme stilzwijgend van de laatste dezer beide stellingen uit. — Doch even zeker als de waarheid der spreuk: „tout est pour le mieux" etc., ontkennen wij de waarheid dezer stelling. Ik werk een beeldspraak van Dr. Pierson (Eene levensbeschouwing I blz. 161) uit. De beeldhouwer staat voor een blok ongehouwen marmer; zal hij er over jammeren, dat het ideaal, hetwelk hem voor den geest staat, niet in dien ruwen steen te aanschouwen is? Zoo doet de pessimist; zuchtend en bitter staat hij tegenover de wereld. Zal iemand den beeldhouwer voor pessimisme vrijwaren, wanneer hij hem aantoont, dat hij te somber oordeelt en dat enkele trekken van zijn ideaal reeds in het marmerblok aanschouwelijk zijn ge-

maakt? De bestrijders van het pessimisme meenen het gewoonlijk, maar zij dwalen, niet lettend op de levenswet van een kunstenaarsziel. Of zal het den beeldhouwer van pessimisme genezen, wanneer een ander den beitel grijpt en de trekken van zijn ideaal in 't marmer houwt? Neen! het eenige middel den kunstenaar boven pessimisme te verheffen is, dat hij opsta uit zijn werkeloosheid, dat hij zelf het houweel grijpe en zijn ideaal in het marmerblok trachtte te verzinnelijken; en lust, vreugde zal zijn deel zijn, de lust van den arbeid, de vreugde schepper te zijn. — Met zulk een energie staat de zedelijk gezonde mensch tegenover de wereld; hij klaagt niet, omdat de wereld aan zijn ideaal niet beantwoordt, noch is hij voldaan, wanneer hij opmerkt, dat enkele trekken van zijn ideaal daarin verwezenlijkt zijn of door anderen verwezenlijkt worden. Meer dan op het goede let hij op het kwade, maar het onvolmaakte laat hem geen rust, het prikkelt hem tot werkzaamheid, en daaruit wordt hem de ware en hoogste levensvreugde geboren.

De bekroonde prijsvragen zouden bevredigender zijn, indien zij dieper waren doorgedrongen in de wetten van ons geestelijk bestaan. Zij treffen de pessimistische wijsbegeerte, wanneer zij de leemten en tegenstrijdigheden in de stelsels van Schopenhauer en von Hartmann aanwijzen. Vooral Weygoldt heeft dit hoogst verdienstelijk gedaan; maar veel minder gelukkig is hij in het weerleggen van de empirische bewijzen; het laatste gedeelte van zijn opstel is het zwakst, omdat hij zijn redeneeringen bouwt op ethische grondstellingen, die niet principieel van die van het pessimisme verschillen. Evenals Dr. Scheffer toont hij aan, dat de sombere uitspraken van de pessimisten overdreven zijn, dat de toestand der wereld niet zoo verachtelijk en verwerpelijk is, als hun zwartgalligheid teekent, maar hij ziet voorbij, dat hij langs dien weg niet tot het hart hunner beschouwing komt. Hij stelt zijn optimisme tegenover hun pessimisme, maar zijn optimisme is niet van de ware soort. Een kritiek, die in hoofdzaak weinig meer zegt dan: „'t is nog „zoo erg niet!" is zeer onbevredigend. Laat de zedelijke toestand veel minder slecht zijn dan Schopenhauer en von Hart-

mann meenen (hoewel toch zeker het zedelijk kwaad het zedelijk goede overtreft), daarmee is hun pessimisme misschien verzwakt, zeker niet overwonnen; de eisch is hen met het gebrekkige te verzoenen, maar niet hun aan te toonen, dat het gebrekkige en onvolmaakte niet bestaat. Had Dr. W. naar het beginsel van zijn optimisme kunnen bewijzen, dat de gansche wereldbeschouwing van de pessimisten averechts was, hij zou daarmee de beste apologie van het pessimisme hebben geleverd. Het zwaartepunt van de kritiek moet niet liggen in de beschouwing van den toestand der wereld, maar in de beschouwing en de waardeering van de persoonlijkheid.

Von Hartmann noemt de „Bauhorizon" van het gevoelsleven, — namelijk den toestand van een onmiddellijk, meer of min onbewust bevredigd zijn, — eudaemonologisch zonder waarde. W. stelt tegenover deze opvatting zijn meening: de normale toestand van het gevoel is het blijvende, het positieve; lust en onlust zijn uitzonderingen, toevallige en onzelfstandige bestaansvormen. „Denn es hat sich gewiss schon Jeder ein„mal überrascht, wie er stundenlang, etwa bei einer mecha„nischen Beschäftigung, sich weder Dieses noch Jenes als Lust „zum Bewusstsein brachte oder bringen konnte, und wie dabei „doch sein Empfindungsleben als ruhiger und unmittelbar be„friedigender Strom verlief. Dieser Zustand des unbewussten „Befriedigtseins füllt einen grossen und bei arbeitsamen Men„schen vielleicht den grössten Theil des Lebens aus; auf ihm „beruht das zähe und seiner Berechtigung unmittelbar gewisse „Haften am Dasein, das uns Allen eigen ist; vorzugsweise „auf ihm beruht auch der eigentliche Werth des Lebens, den „die hinzutretende bewusste Empfindung der sogenannten Lust „wohl vermehren, niemals aber allein constituiren kann." — 't Komt mij ongelooflijk voor, dat men dit schrijven kan. — Terecht kan W. laten volgen, dat deze meening omtrent de positieve waarde van den normalen toestand van het gevoelsleven zich volkomen goed met het beginsel van von Hartmann verdraagt (blz. 97), en in harmonie is met de meening omtrent de gelukzaligheid van het Nirwana (Schopenhauer) of van het onbewuste (v. H.). Wat blijkt hieruit? Dat W. om een tegenstrijdigheid in de pessimistische beschouwing aan te toonen, aan die beschouwing in haar geheel een krachtig bewijs in

handen geeft. Inderdaad, is de toestand van een onbewust bevredigd zijn de normale toestand van ons geluk, dan valt er niet veel in te brengen tegen von Hartmann's leer, dat deze toestand, onafgebroken voortdurend, gelukzaligheid moet zijn; maar dan ook is die gelukzaligheid veelmeer afwezigheid van onlust dan positieve lust.

De geheele bewering van Dr. W. is onjuist. Indien er al zulk een normale toestand van het gevoelsleven is, kan toch daarin de waarde des levens niet bestaan. Op stilstand, op gemoedsstemmingen, waarin wij niet wenschen of streven, waarin de ziel geheel passief is, kan ons levensgeluk niet gebouwd zijn. De wet van ons geestelijk bestaan is vooruitgang. Wij zijn niet gelukkig tenzij wij ons bewust zijn te leven. Uren van stilstand zijn alleen geen uren van verveling, als wij ons van ons eigen bestaan niet volkomen bewust zijn. Iedere ware lust is levensverhooging, levensvermeerdering; krachtsontwikkeling schenkt ons dat hooge, volle levensgevoel, hetwelk ons bestaan zijn uitnemende waarde geeft. De ware, normale toestand van ons geluk is niet die, welken von Hartmann omschrijft, niet de afwezigheid van lust en onlust, maar een toestand van positieve lust, van ontwikkeling. Juist omdat die positieve lust zoo weinig ons deel is, heeft de beschouwing van het pessimisme maar al te veel recht.

De normale toestand van het water is het onbewogen stilstaan; verheffing en daling, golving, zijn abnormale bewegingen door krachten van buiten te voorschijn geroepen. Maar W. heeft geen recht den geestelijken mensch met het water gelijk te stellen. Onze levenswet is een andere dan die van de stoffelijke natuur; onze normale toestand is golving, beweging, vooruitgang, niet veroorzaakt door uitwendige invloeden, maar door inwendige ontwikkeling en ontplooiing van kracht. Gevoelloosheid is de normale toestand van ons lichaam; maar voor den levenden geest is gebrek aan emotie zoo onverdraaglijk, dat hij, gelijk de Satan in Milton's „Paradise Lost" de ellende van de hel boven vernietiging, het gevoel van smart boven gevoelloosheid verkiest. Ook smart toch is gevoel van leven, geboren uit het verzet der ziel tegen den levensbelemmerenden invloed.

Voor von Hartmann is het grootste gedeelte van ons leven

gelijk aan een wandeling over de vlakte, wier eentonigheid weinig genot aanbiedt; het kleinste deel zou hij kunnen vergelijken met het bestijgen van een hoogen berg langs een golvend bergpad, waarbij het gemakkelijke, aangename dalen door het vermoeiende stijgen verre wordt overtroffen; zoodat voor den voetreiziger de inspanning en de vermoeienis van het laatste een rijker bron van onlust dan de genietingen van het dalen een bron van lust zijn. — Voor Dr. W. is evenzoo het leven grootendeels een wandeling langs een effen pad; bergen en dalen zijn uitzonderingen; maar die wandeling zelve is in zijn oog een bron van lust; stijgen of dalen mogen daaraan iets af of toe doen, zij veranderen weinig aan de hoofdsom onzer genietingen. — Beide beschouwingen zijn onwaar; het ware leven is geen wandeling over de vlakte; voor zoover ons bestaan met zulk een wandeling kan worden vergeleken, heeft het — hierin oordeelt v. H. recht — weinig of geen eudaemonologische waarde. Maar de zedelijk-gezonde mensch streeft naar den hoogsten bergtop; wel gaat zijn weg op en neer, maar al vermoeit hem het stijgen, het oefent zijn ledematen, verhoogt zijn spierkracht en zijn gezondheid; en hoe hooger hij komt des te ruimer en vrijer blik slaat hij op de heerlijke wereld.

Aan het zieleleven naar de opvatting van Weygoldt ontbreekt veerkracht, geestdrift, heroïsme.

Die gelijkvloersheid van beschouwing treedt ook aan 't licht, wanneer hij ten slotte (blz. 150 vv.) handelt over de middelen, die de kinderen onzer eeuw voor pessimisme kunnen vrijwaren of daarvan genezen. Men vernietige het egoïsme door bestrijding van de valsche eerzucht, van de ijdelheid, van de hebzucht enz; dit kan vooral door een goede opvoeding geschieden. Ook moeten de menschen tot een juiste waardeering van lust en onlust gebracht worden, waarbij nadruk te leggen is op het feit, dat niet in de verhouding van lust en onlust, maar in den normalen toestand van het gevoelsleven de eigenlijke waarde des levens bestaat. Een verstandig en matig streven naar lust mag en kan evenwel niet worden uitgesloten. Men kweeke tevredenheid; geen cynisme, maar een wijze middelweg tusschen dit en het tegenovergestelde. Ieder leere de zedelijke beteekenis van maatschappelijken arbeid be-

scffen. Verder ligt een geneesmiddel in de verbetering van vele verkeerdheden in den staat en de wetgeving. — Gelukkig hooren wij ook nog iets anders. „Alle berechtigten Ideale „der Menschheit müssen geachtet, geschont und gepflegt „werden. Der Mensch muss Ideale haben; denn auf ihnen „allein beruht der schönere und höhere Werth seines Lebens. „Er muss sich Zwecke setzen, die ihn leiten, die ihn mit „Hoffnung, ja mit Begeisterung erfüllen. Der Pessimismus „had nur zu sehr Recht, wenn er sagt, dass der Mensch „ohne solche Ideale, ohne ein höheres Streben, eine Beute „der entsetzlichsten Langeweile und des quälendsten Unmuthes „werden müsse". Hij verzwakt deze goede woorden door in plaats van tusschen illusies en idealen te onderscheiden, te vermanen, dat men voorzichtig zij in het vormen van idealen en ze niet te hoog stelle, maar eindelijk voldoet hij mij toch weer door te zeggen: „ein höhere Weihe wird dem Leben „zweifelsohne erst durch echte Religiosität und Frommigkeit „verliehen. Es fällt darum ein sehr wichtiger, ja vielleicht „der gewichtigste Antheil der Arbeit für die bessere Zukunft „der Religion und speciell dem Christenthume zu. — Nur „die Religion ist im Stande, den Einzelnen mit der rechten „Zufriedenheit und Freudigkeit zu erfüllen, die Gesellschaft „vor inneren Fäulniss zu bewahren, dem staatlichen Leben „eine feste Grundlage zu bereiten, kurz allen menschlichen „Verhältnissen einen idealen Schwung und Halt zu bieten."

Godsdienst in den ruimen zin van geloof aan een zedelijk ideaal, 't welk aan de eene zijde de bloesem, de vrucht is van zedelijke werkzaamheid, aan de andere zijde die werkzaamheid kweekt en steunt, die godsdienst is nevens, en meer nog dan kunst en wetenschap, het tegengif van het pessimisme. Aan deze drie levensopenbaringen dankt de mensch zijn idealen en die idealen te verwezenlijken is zijn vreugde. De oogenblikken van geestelijk genot, die zij ons schenken, maken het leven, in zooveel andere opzichten niet de moeite loonend, een onschatbare weldaad. Zij kunnen vermoeidheid brengen, geen verzadiging, terwijl de bevrediging van iedere andere behoefte, de behoefte zelve wegneemt. Terwijl elk zinnelijk genot onverschilligheid, misschien wel afkeer of walging na zich sleept, werkt alle geestelijk genot het tegenovergestelde;

hoe meer wij proeven van de kostelijke gaven der kunst, des te grooter wordt onze trek naar 't schoone. — Doch al zijn wetenschap en kunst bronnen van edele en rijke vreugde, zij hebben weinig of geen invloed op onze verhouding tot onze medemenschen, en deze verhouding is van het allereerste belang voor ons levensgeluk; gelijk zij de bron is van onzen hoogsten onlust, is zij het ook van onzen hoogsten lust; die verhouding bepaalt de waarde des levens; zij raakt de innigste gewaarwording des harten. Kunst en wetenschap kunnen ons daarom niet volledig voldoen; de ware levensvreugde wordt geboren uit de sympathetische gemeenschap met menschenzielen.

't Is hier de plaats niet uitvoerig over het beginsel van het zedelijk leven te spreken; het volgende evenwel moet ik opmerken. De ordinaire zedelijkheid, de maatschappelijke deugd, de „moraliteit" is niet bij machte vreugde te wekken; zij is dor, droog, zonder gloed en geestdrift; zoo men haar al acht, men heeft haar niet lief. De godsdienstige zedelijkheid is die, welke een heiligenden, verheffenden invloed oefent zonder aan de menschelijke vrijheid iets te kort te doen; zij wortelt in de liefde tot den zedelijken mensch, in die aandoening des gemoeds, die wij het best uitdrukken door „sympathie"; zij heeft opvoedende kracht zonder paedagogisch te willen zijn. De mensch kan zedelijk gedresseerd worden door tucht en vermaning, door vrees voor straf en hoop op belooning, door wet en publieke opinie, maar die dressuur werkt van buiten; zij bedwingt de uitingen der zelfzucht, zij legt haar den teugel aan, verzwakt haar, maar verandert 's menschen levensbeginsel niet. Dit laatste is alleen mogelijk door den invloed dier hoogere zedelijkheid, die voor mij in haar wezen één is met het godsdienstig geloof; zij is toewijding aan een ideaal, dat niet bevorderd wordt door de beoefening van allerlei deugden, maar door de gezonde levenwekkende sympathie van ziel met ziel. Die liefde laat haar voorwerp zich in vrijheid ontwikkelen; de mensch wordt alleen goed, verwerft alleen karakter door inwendige inspanning.

Schopenhauer's „Grundproblemen der Ethik" is een geschrift met al de literarische deugden zijner andere werken; 't is vooral leerrijk en belangrijk, omdat het ons zijn ethische denkbeelden en beginselen uiteenzet. Ik kan het ieder ter lezing

aanbevelen, die er belang in stelt te weten, tot hoever een ethische beschouwing het brengen kan, die niet uitgaat van een principieel zedelijk beginsel in den mensch, die niet gelooft aan het zedelijk gevoel als de kern en het diepste wezen onzer persoonlijkheid. 't Is inderdaad bewonderenswaardig te zien, tot hoever wel de mensch zedelijk kan worden gevormd, juister gezegd gemaakt, zonder zijn egoïsme te overwinnen; hoe schoon de openbaring kan zijn van de „moraliteit''. De zelfzucht, door conventie beteugeld, door gezond verstand geleid, vooral door het accommodatie-vermogen verzwakt, vertoont haar schoonsten bloesem in het medelijden, geboren uit de vereeniging van verachting voor de zinnelijke goederen des levens en de aanschouwing van het zinnelijk lijden van anderen. — Tot een hervorming van ons levensbeginsel en van onze opvatting omtrent de verhouding der menschen tot elkaar verheft de beschouwing van Schopenhauer zich niet; de actieve zedelijkheid wordt geheel miskend, en daarmee haar scheppende kracht en de plicht door leven te wekken ook anderen tot scheppers te maken. — Op denzelfden grondslag rusten de ethische denkbeelden van von Hartmann; hij erkent, dat er positieve lust gelegen is in de werkzame naastenliefde en in den geestelijken omgang van vrienden en huisgenooten, maar in hoofdzaak komt zijn zedeleer toch neer op negatieve ascese. — Zijn volgeling Taubert heeft daaromtrent belangrijke opmerkingen gemaakt; alle zelfverloochening is de vrucht van „Resignation''; slechts twee dingen zijn mogelijk: òf de zedelijkheid is eudaemonistisch, òf zij komt voort uit het gevoel van het nietige en denkbeeldige van alle aardsch geluk; de laatste alleen kan de ware zijn; zij alleen is zelfverloochening; en daar de erkenning van het illusoire van alle levensgeluk, de „Resignation'', een bloem is, gekweekt op den bodem der pessimistische levensaanschouwing, zoo is het pessimisme de eenig ware grondslag der zedelijkheid. Taubert vergeet, dat er eigenlijk van zelfverloochening geen sprake kan zijn, wanneer zij alleen bestaat in het afstand doen van dingen, die voor ons geen voorwerp van begeerte meer zijn; wie noemt het zelfverloochening, wanneer een verloofde twintigjarige afstand doet van haar pop ten behoeve van haar zesjarig zusje? — 't Kan mij pessimistisch stemmen te zien, hoe mannen zoo

helder en diep denkend als de wijsgeeren van het pessimisme [1]) zulk een gebrekkige beschouwing van onze zedelijke natuur hebben.

Naar hunne beschrijving is de zedelijkheid inderdaad weinig meer dan ontaarde en vergulde zelfzucht; er is daarin sprake van allerlei soort van boosheid, maar geen woord, geen enkele klank herinnert ons aan de smartelijkste onzer gewaarwordingen, het gevoel van zonde; 't voegt zich dan ook bij deze opvatting van ons zedelijk wezen niet te vragen naar de verhouding, waarin wij staan tot ons zelven; indien alle lijden door uitwendige machten wordt veroorzaakt, weet ik niet wat zelfverwijt, zelfbeschuldiging anders zou zijn dan inbeelding. 't Zou mij interesseeren te hooren, welke verklaring Schopenhauer zou geven van het gevoel van ellende over eigen zedelijke kleinheid, over eigen gebrek aan liefde. Zijn oordeel over wereld en menschen is snijdend en menigwerf waar, maar ik vind bij hem niets van het ontzaglijk diepe, aangrijpende pessimisme van Byron:

There is a power upon me which . . . . .
. . . makes it my fatality to live;
If it be life to wear within myself
This barrenness of spirit, and to be
My own soul's sepulchre, for I have ceased
To justify my deeds unto myself —
The last infirmity of evil.

. . . .
How beautiful is all this visible world!
But we . . . . make
A conflict of its elements, and breathe
The breath of degradation and of pride,
Contending with low wants and lofty will,
Till our mortality predominates,
And men are — what they name not to themselves,
And trust not to each other.

Het pessimisme sluit het oog voor het gewichtigste aller

---

1) De uitnemende verdienste van Schopenhauer op het gebied der psychologie werd mij nog onlangs in herinnering gebracht door de herlezing van een opstel van Dr. Spruyt (Gids. 70. Juni); de schrijver vestigt de aandacht op Schopenhauer's oudste, aan velen — ook aan mij — onbekende geschriften, en teekent hem als den verkondiger van dezelfde denkbeelden, die later door Helmholtz meer physiologisch, maar minder helder en doorzichtig zijn uiteengezet.

levensverschijnselen, de godsdienstige zedelijkheid. Terwijl het kunst en wetenschap als iets principieels in de menschelijke natuur beschouwt, vat het de zedelijkheid als accidenteel, conventioneel op. De vraag blijft open, of het daartoe recht heeft, namelijk of die opvatting niet de juiste uitdrukking is van de werkelijkheid. Dit raakt een dier ethische vraagstukken, welke buiten het bereik der logische bewijsvoering liggen en alleen door persoonlijke ervaring (en zoo door de geschiedenis der toekomst) kunnen worden opgelost. — Waar is de gezonde, normale ontwikkeling van het geestesleven te vinden? Wie of welke wetenschap zal mij bewijzen, dat wat ik zedelijkheid noem het meest waarachtige deel van mijn zieleleven, of inbeelding, begoocheling, geestelijke bedwelming is? dat er een hoogere macht in mij werkt dan die geopenbaard wordt door de natuur, welke wij kunnen waarnemen? dat het geen zelfbedrog is te gelooven aan onze macht tot scheppen? dat wij nog iets anders, iets meer vermogen dan de uitingen der zelfzucht bedwingen, den natuurlijken mensch en zijn neigingen te leiden? dat wij hem kunnen inplanten het beginsel der liefde, de hartader van het leven des geestes? —

Is de ethische beschouwing, waarvan het pessimisme uitgaat, de juiste, dan is het niet alleen gerechtvaardigd, maar ook de onvermijdelijke uitkomst der beschaving, die de menschheid tot zelfbewustheid ontwaken doet. — Pessimistisch kunnen wij met recht zijn ten opzichte van al ons zinnelijk leed. Men kan wel zeggen, dat het zinnelijk lijden in den regel zulke heerlijke vruchten voor ons zedelijk bestaan kan dragen, dat ons pessimisme ten aanzien van het een door ons optimisme ten aanzien van het ander wordt overtroffen; deze bewering is echter niet waar voor hem, die gelooft, dat de mensch een zelfzuchtig wezen is en blijft. — Nu is het waar, dat ons zinnelijk leed rijkelijk kan vergoed worden door aesthetische en wetenschappelijke genietingen en door natuurgenot; omtrent dit laatste evenwel moet ik opmerken, dat het ons niet duurzaam kan bevredigen, daar het meer een passieve dan een actieve aandoening is; zelfs van de golf van Napels, die „als een argeloos schoone vrouw er behagen in „schept te zijn die zij is, en gevoel schijnt te hebben van den „indruk, dien zij teweeg brengt", zelfs van haar kan het niet

waar zijn, dat „haar bekoring altijd nieuw en altijd even „sterk is."

Maar de zelfzuchtige mensch lijdt eerst waarlijk door de verhouding tot zijn medèmenschen; cultuur, conventie, wet en opvoeding hebben de hem aangeboren natuur zoo vervormd, dat zijn egoïstische eischen binnen zekere grenzen beperkt blijven; zoo echter zijn egoïsme weer tot volle kracht ontwaakte, zoo hij, gelijk de mensch in den oorspronkelijken staat, gelijk het kind, eischte, dat de wereld aan al zijn wenschen zou voldoen, wie zou dan zeggen, dat hij onrecht had in zijn pessimisme over de disharmonie tusschen zijn streven en de orde, waarin hij leeft?

Doch deze redeneering is geheel overbodig, wanneer wij op den feitelijken toestand der samenleving letten; de meerderheid der menschen mist die maatschappelijke welvaart, welke de onontbeerlijke voorwaarde is tot beoefening van kunst en wetenschap; bovendien heeft zij met de meer begunstigden gemeen, dat zij over 't algemeen te weinig zedelijk ontwikkeld is om zedelijke vreugde te kennen. Begoocheling brengt haar in een toestand van goedmoedig optimisme; een helder inzicht in de werkelijkheid zou haar noodwendig tot pessimisme voeren. En dit pessimisme zou ongeneeslijk zijn, wanneer de zedelijke gemeenschap geen vreugde geven kon, die alle ellende overtreft, wanneer een rein zedelijk streven in strijd was met de wereldorde. Indien daarentegen de godsdienstige mensch zich niet bedriegt, indien het waar is, dat wij iets vermogen op de zedelijke wereld rondom ons, indien zedelijke activiteit door de sympathie, waarvan zij uitgaat en die zij kweekt, ons veel gelukkiger maakt dan de voldoening van onze zelfzuchtige begeerten en de rijkste bron is van levensvreugde, dan is de wereld in harmonie met ons streven.

Wat de ellende van ons zinnelijk bestaan betreft, geestelijke werkzaamheid in 't algemeen brengt haar binnen zeer enge grenzen terug. Ten eerste, zij neemt vele harer oorzaken weg, dewijl zij de machten, die de zinnelijkheid op een dwaalspoor brengen, aan haar dienst ontrukt en in eigen dienst stelt. Men herinnere zich, dat het vooral de verbeelding is, die de voldoening van zinnelijke behoeften tot afkeer en walging doet overslaan; bij de dieren, wier instinct alleen

werkt, volgt op voldoening onverschilligheid. Maar de verbeelding is de geboren dienstmaagd en vriendin van den geest; is zij voor de zinnelijkheid noodlottig, zij laat zich door deze niet meer beheerschen en oefent wederkeerig niet langer haar verderfelijken invloed, zoodra zij de plaats gevonden heeft, die haar toekomt.

Ten tweede: de wetenschap is in staat vele oorzaken van zinnelijke smart weg te nemen of die smart te lenigen; gedreven door de behoefte naar geluk, zint zij op de middelen onze weeën te verzachten en de voorwaarden van ons zinnelijk bestaan te verbeteren. Zoo wordt ook het zinnelijk leed een prikkel tot geestesarbeid.

Ten derde: door inspanning van den geest wordt veel lichamelijke smart overwonnen; menigeen heeft ervaren, dat pijn vergeten en zelfs geheel weggenomen worden kan door geestelijke werkzaamheid. Daarenboven, hoe meer de mensch leeft naar den geest, des te onverschilliger wordt hij voor zinnelijk wel en wee; veel dat anderen ondraaglijk schijnt, kan hij verduren, wiens gedachten en gemoedsleven zich naar het hoogere uitstrekken.

Eindelijk: al blijft, ondanks dit alles, de som van het zinnelijk leed nog zoo groot, dat wij zijn beteekenis niet gering zullen schatten, 't is toch boven allen twijfel verheven, dat die som zelfs niet in vergelijking komt met de som onzer geestelijke genietingen.

Het wetenschappelijk en aesthetisch genot, dat de mensch smaken kan, weegt zeker ruimschoots op tegen de ellende van zijn zinnelijk bestaan; maar het kan ons niet voldoen, omdat er in ons een behoefte is naar een nog edeler vreugde. Kunst en wetenschap kunnen ons lust geven, zoolang wij de zedelijke aanraking en wrijving met menschen vermijden; maar een harmonisch ontwikkelde ziel is te sympathetisch voor deze afzondering. Misschien kunt gij uw behoefte aan sympathetische gemeenschap smoren en in uw verlatenheid de leegte in u niet gevoelen; zoo belet gij uw ziel de vleugelen uit te slaan in breede vlucht. En zijt gij gedwongen met menschen te verkeeren zonder dat er zedelijke gemeenschap tusschen u en hen bestaat, dan vooral zal een gevoel van verlatenheid

uw hart binnensluipen, dat door wetenschappelijk en aesthetisch genot niet kan worden weggenomen.

Indien ik zeg: zedelijke werkzaamheid is de bron van den hoogsten lust, heb ik in 't bijzonder het oog op die werkzaamheid, welke van zedelijke sympathie uitgaat. Ons hoogst ideaal is niet „de aarde voor allen zoo bewoonbaar mogelijk „te maken" (Pierson) en een toestand in 't leven te roepen, waarin ieder lid der menschheid zijn rechtmatig deel ontvangt in de maatschappelijke welvaart, in de zegeningen van kunst en wetenschap; dit ideaal geeft geen oplossing van onze diepste, onze zedelijke smart. Al kon ook een verwezenlijkt ideaal ons gelukkig maken, wij zouden geen vrede vinden in een toestand, die hoe maatschappelijk volmaakt ook, ons hart onvoldaan liet in de behoefte sympathie te gevoelen voor en te ondervinden van hen, die met ons hetzelfde geluk deelachtig waren. Alleen het geluk, dat uit een innerlijke bron ontspringt, kan ons duurzaam bevredigen.

Mijn slotsom is deze: de kloof, die het pessimisme en het optimisme van elkaar scheidt, is niet breed maar onmetelijk diep. Pessimist en optimist kunnen volkomen overeenstemmen in hun oordeel over wereld en menschen, maar zij verschillen in hun beschouwing van de persoonlijkheid en daarmee ook in hun waardeering van de betrekking tusschen 's menschen streven en de orde der wereld, die hem omringt. Wat men ook tegen de uitspraken van het pessimisme aanvoert, zijn beschouwing blijft in hoofdzaak waar, behalve wanneer het de bron van den lust bepaalt. Dr. Weygoldt en Dr. Scheffer hadden veilig het pessimisme meer kunnen waardeeren dan zij deden, maar desondanks, ja zelfs daaruit het goed recht van het ware optimisme kunnen verdedigen, indien zij tot de bron van het gevoel van lust en onlust waren doorgedrongen. De pessimist gaat uit van de dwaling, dat een volmaakte wereld hem gelukkig zou maken, en daarom is het gebrekkige voor hem een bron van ellende; maar de optimist beschouwt het gebrekkige en onvolmaakte als de noodzakelijke voorwaarde tot zijn geluk.

Dit laatste is de levensaanschouwing van Jezus. Dr. Scheffer zinspeelt er op maar drukt zich niet scherp genoeg uit. Jezus was pessimist ten opzichte van den toestand der wereld,

maar optimist ten aanzien van de menschelijke natuur; hij geloofde aan onze zedelijke scheppingskracht; hij steunde op de waarheid, dat in overgave en toewijding de ziel haar hoogste leven openbaarde en haar edelste vreugde vond. Jezus ontkent de duisternis noch de zelfzucht; maar hij teemt en klaagt er niet over; de smart over den ellendigen toestand der wereld drijft zijn gemoed tot rusteloos arbeiden; hij ontsteekt licht om de duisternis, hij ontvlamt liefde om de zelfzucht te verdrijven. De wereld is duister; wees het licht der wereld; de aarde is laf en zouteloos; welnu, wees het zout der aarde. — Hoe heroïek is zijn opvatting van ons wezen naast die van het pessimisme! De pessimist ontwijkt de smart, of zoo zij onvermijdelijk is, komt hij tot lijdelijk berusten, tot apathisch onderwerpen; maar Jezus eischt, dat de mensch in het fiere gevoel zijner kracht zich koninklijk tegenover de gebrekkige werkelijkheid zal stellen, dat hij zijn smart bestrijden, zich boven haar verheffen zal, in het vaste geloof, dat deze strijd hem zal sterken, adelen, zalig maken.

Welke zijn de oorzaken van het pessimisme?

Beide verhandelingen wijden zich meer of minder uitvoerig aan de beantwoording dezer vraag en geven mij aanleiding tot enkele opmerkingen. — 't Komt mij voor, dat Dr. Weygoldt niet juist onderscheidt tusschen de uitwendige oorzaken van de smart en het gebrek aan levenslust in 't algemeen en de innerlijke oorzaak van het verschijnsel, dat de mensch bij de smartelijke gewaarwording blijft staan in plaats van er zich boven te verheffen. Zoo is het b. v. onjuist levensrampen en de grillige wendingen van het lot tot de oorzaken van het pessimisme te rekenen. Hoe zij ons stemmen hangt immers af van de mate der aantrekkelijkheid van ons gemoed. — Ook zie ik niet in, waarom het coelibaat op zich zelf een der oorzaken van die levensaanschouwing zou kunnen zijn; 't is niet te ontkennen, dat de coelibatair een der krachtigste factoren tot levensgeluk ontbeert, maar hetzelfde kan men zeggen van kinderlooze gehuwden, van hen, die geen wetenschap kunnen beoefenen of geen kunstgenot smaken; is er wel iemand,

die zeggen kan, dat hem niets ontbreekt wat zijn uitwendig levensgeluk volkomener zou kunnen maken? 't Is mij nooit gebleken, dat ongehuwden gemeenlijk somberder gestemd zijn dan gehuwden; veeleer het tegendeel, en dit is niet vreemd als men bedenkt, dat de meeste huwelijken beter niet-ongelukkig dan werkelijk gelukkig kunnen worden genoemd. Ongetrouwde vrouwen — en dat er zoovelen zijn is de treurigste aller maatschappelijke kwalen — hebben op meergevorderden leeftijd dikwerf een groote neiging tot bitterheid, maar deze neiging is zeker geen wereldverachting of pessimisme. Men zou zelfs bijna met het coelibaat verzoend raken, denkende aan de vele vrouwen, die zich zoo edel en goed boven de teleurstelling van de schoonste vrouwelijke verwachting hebben verheven, dat zij in menigen kring de aantrekkelijkste en zonnigste figuren zijn; ieder is te beklagen, die dit niet uit eigen ervaring weet, die niet eene derzulken heeft gekend en als een kostelijk onwaardeerbaar kleinood heeft liefgehad; hij is zeker blind; want vrouwen met een gebarsten glazen hart, gelijk de tante in Leander's sprookje, zijn er niet weinige!

Ik zou meer met Dr. W. instemmen, als hij wijst op het verschijnsel, dat er op allerlei gebied een streven bestaat, hetwelk noodwendig een botsing tusschen ideaal en werkelijkheid veroorzaakt. Onze idealen zijn niet te hoog, maar onze kracht ze te verwezenlijken is te klein, en de menschheid heeft haar kracht te veel verspild door ze tot werkelijkheid te willen maken langs een weg, die niet naar het doel voerde. Na het oppervlakkige en verblinde optimisme van de 18de eeuw kwam de krachtsinspannning van de groote omwenteling (verg. Dr. Scheffer blz. 143 en vooral Volkelt bij Taubert blz. 102 vv.); en de reactie van deze moest des te smartelijker zijn naar mate door de revolutie aan de eene zijde het staatkundig ideaal hooger gestegen en aan de andere zijde de moeilijkheid het te verwezenlijken gebleken was. De reactie van de krachtsinspanning der nog gewichtiger omwenteling van '48 werkte nog meer verlammend, omdat eerst zij al de ellenden der maatschappij, de voegen en scheuren der samenleving openbaar maakte, en daarmee den onmetelijken afstand tusschen het ideaal en de werkelijkheid. Een gevoel van machteloosheid

kon niet achterblijven, te meer daar alle pogingen ter verbetering weinig meer dan ijdel krachtverlies schenen te zijn. Onze tijd verkeert in menig opzicht in dezelfde stemming als de jongeling, die met hooge illusies de wereld intreedt en na bittere teleurstelling tot wanhoop aan zijn idealen vervalt om de eenvoudige reden, dat zij niet zoo gemakkelijk te bereiken zijn als hij zich had voorgesteld. Hoog zijn onze idealen; staatkundig, sociaal, wetenschappelijk, zedelijk; hoe meer men vordert op den goeden weg, des te verder in de toekomst schijnt de verwezenlijking te liggen; 't ideaal overweldigt ons soms en wij twijfelen; het licht over ons, maar drukt ons dikwerf neer in het gevoel van onze zwakheid.

Laat ons evenwel niet treuren, omdat wij de naïviteit van vroegere tijden verloren hebben. Dr. W. klaagt over het verval van het godsdienstig leven en schrijft vooral daaraan de hedendaagsche neiging tot pessimisme toe. 't Is een meening, waarover men lang kan redetwisten zonder resultaat; naar mijn overtuiging is dat schijnbare verval niets anders dan het wakker worden uit een droom tot het werkelijke leven, dan een louteringsproces in de godsdienstige wereld. Duizenden komen meer en meer tot zelfbewustheid en daarmee tot het inzicht van de onwaarheid van wat zij „godsdienstig geloof" hebben genoemd. Voor de meerderheid der geloovigen was en is nog het egoïsme de steunpilaar van hun geloof; het was en is hun zoet te droomen, recht levendig te droomen van een bovennatuurlijk, overmachtig wezen, dat zich hunner aardsche belangen aantrok en zich ten doel stelde alles voor hen in orde te brengen; ook datgene wat zij zelven in wanorde hadden gebracht. Nu zij ontwaken beginnen zij te begrijpen dat die God van het egoïsme weinig hulp verleent en dat het beter is op eigen kracht te rekenen. 't Is een heuglijk verschijnsel; het eenige middel om tot een zuiveren toestand te komen en den godsdienst niet langer te doen blijven in den vernederenden staat, waarin hij door de zelfzucht, door sentimentaliteit en kwezelarij is gebracht en nog al te veel verkeert. Dat zuiveringsproces, dat verval, zal nog voortgaan en steeds met sneller schreden, en angstige gemoederen zullen met altijd meer recht kunnen roepen, dat „het ongeloof" hand over hand toeneemt; maar het echte goud zal

in den smeltkroes niet verloren gaan. Op de bewering, dat het tijdperk van den godsdienst voorbij is, zou ik antwoorden: neen, maar de dagen van den godsdienst moeten nog komen en komen meer en meer. Zeker vermeerdert het getal van hen, die gelooven aan de macht van het zedelijk ideaal, aan de werkelijkheid van dien invloed, die ons tot toewijding en zelfverloochening dwingt. — Dat nu dit schijnbare verval van het godsdienstig leven de pessimistische neiging van ons geslacht in de hand werkt, is onweersprekelijk. De oude troostredenen zijn van kracht en het geblinddoekte, eigengerechtige optimisme van vroeger dagen is van zijn steunsels beroofd. Maar dit optimisme moet voorbijgaan zal de mensch door het pessimisme heen komen tot het ware optimisme, dat opwelt uit de diepte onzer zedelijke persoonlijkheid.

Wij mogen te dien aanzien veel verwachten van het individualisme, „den geest, gericht op bijzondere waardeering van „de rechten der persoonlijkheid". Dr. Scheffer noemt zeer terecht het toenemen van dien geest de voornaamste oorzaak van het toenemend pessimisme; maar zeer ten onrechte vereenzelvigt hij het (volslagen) individualisme met egoïsme; hij schijnt in de dwaling te verkeeren, dat een deugd kan worden overdreven tot een ondeugd. Het individualisme waardeert den *zedelijken* mensch en eerbiedigt zijn rechten, en is daardoor juist aan het egoïsme tegenover gesteld; zij sluiten elkaar uit; volslagen individualisme is boven alles waarde te hechten aan eigen individualiteit, d. i. aan onze eigene zedelijke persoonlijkheid, en wie dat doet eerbiedigt en waardeert ook zeker die van anderen.

Het egoïsme heeft altijd in de menschenwereld geheerscht en gewerkt, zeker niet minder dan in onzen tijd; maar 't is zoo verzwakt en beteugeld, dat het zich met een armzalig optimisme tevreden stelt; bij uitzonderingen, bij ziekelijke, naar lichaam of ziel geschokte personen, kweekt het zwartgalligheid en bitterheid, maar met het hoogere, ware pessimisme hebben deze weinig of niets gemeen; dit is de vrucht van het individualisme.

Bij Schopenhauer hebben nu zeker beide machten gewerkt; men maakt hem tot een psychologisch raadsel, wanneer men zijn sombere levensaanschouwing, zijn wijsbegeerte alleen of

in hoofdzaak tracht te verklaren uit gekrenkte eerzucht, uit overdreven zelfgevoel of uit melancholisch temperament. Waren er geen andere motieven, hij zou, hoe geniaal hij ook wezen mocht, niet zoo bezield, zoo aangrijpend en overtuigend, zoo *waar* hebben kunnen schrijven. De waarheid droeg ook hem en zijn volgelingen. Gelijk Byron's Cain beweert, dat zijn bloedverwanten hem niet begrijpen en de vlucht zijns geestes niet kunnen volgen, zoo staan zij tegenover de groote menigte der menschenkinderen in wier midden zij leven; gelijk in Cain een groot deel waarheid, zoo ook in hen. Hoezeer zij ook hebben overdreven, hoe opgeschroefd hun wereldverachting soms is, hoeveel zij ook hebben willen bewijzen, dat niet bewezen worden kan, zij hebben zooveel onbetwistbare waarheid verkondigd, dat zij allereerst te waardeeren zijn. Het is mijn ernstigste bezwaar tegen de eerste prijsverhandeling, dat zij dit te weinig heeft gedaan; de wijsgeeren worden verheerlijkt, maar voor hun pessimisme bijna geen ander oordeel dan „la mort sans phrase". Dat is een onbillijkheid, die het mij moeilijk valt te vergeven. Om een beschouwing rechtvaardig te beoordeelen moet men er tot op zekere hoogte mee kunnen sympathiseeren; en die sympathie heb ik zeer spaarzaam bij Dr. W. en niet genoeg bij Dr. S. gevonden. Ware het anders, zij zouden met meer kracht en meer ernst zijn opgetreden tegen het erbarmelijke, enghartige, ziellooze, zelfbehaaglijke optimisme van onze „beschaafde" kringen. Dr. Scheffer waarschuwt er tegen, maar te flauw. Tegen het pessimisme kan men optreden maar waarlijk niet om het te miskennen in zijn ontzaglijke waarde; het is inderdaad „een mo„dern cultuur-idee van den eersten rang"; een idee, dat geroepen schijnt het ware Christendom weer in eere te brengen en onze samenleving te bevrijden van het laffe, karakter- en liefdelooze optimisme van den burgermansgodsdienst en van het brave en fatsoenlijke materialisme, die het egoïsme ten troon heffend de smart ontkennen in plaats van haar te verheerlijken. Dàt optimisme is onze vijand, veelmeer dan het pessimisme, dat optimisme zou ons, kleingeloovigen, in de armen van het pessimisme of van de dweepzucht voeren, of in die van beiden beurtelings. Dat optimisme kan niet genoeg worden bestreden; zoo dikwerf gij in de gelegenheid zijt,

sla het in 't aangezicht, striem het zonder genade, geesel het tot bloedens toe! zoo gij het niet kunt doen in den naam van een meerdere, dan in den naam van Schopenhauer en von Hartmann, wier zegen voor ons geslacht niet zal verloren gaan.

I. J. DE BUSSY.

---

1 Sam. I: 16 a.

אַל־תִּתֵּן אֶת־אֲמָתְךָ לִפְנֵי בַּת־בְּלִיָּעַל.

Zoo spreekt Hanna tot den hoogepriester, als deze haar verwijt, dat ze dronken is. „Ik heb noch wijn noch sterken drank genoten", zegt ze, „maar stortte slechts mijn ziel uit voor Jahve". Daarop volgen dan de boven afgedrukte Hebreeuwsche woorden, met wier verklaring men tot heden niet verder is dan de Statenoverzetters waren. „Acht toch uwe dienstmaagd niet voor eene dochter Belials", zoo vertaalden zij ze; en desgelijks Oort in zijn B. v. J. [1]): „Houd mij toch niet voor eene dochter Belial's, d. i. eene nietswaardige" [2]). Om deze vertaling te rechtvaardigen merkt Köster [3]) op: „gieb deine Magd nicht aus *vor* einer Nichtswürdigen, d. h. *gleich* einer solchen, und daher: *für* eine solche". Zoo laat zich alles bewijzen. *Vor* wordt = *gleich*, en *gleich* = *für*, alsof dat zoo maar vanzelf sprak! Zulke beweringen zijn de wederlegging niet waard. Anders Thenius. Ook hij tracht de gewone opvatting toe te lichten, maar aldus: „mache deine Magd nicht (im Gedanken) zu der *Person* (eigentlich: *zu der Vorderseite*) einer Nichtswürdigen". Deze toelichting is niet zoo slecht als die van Köster, maar heel fraai is ze toch ook niet. Wat heeft de schrijver van 1 Samuël [4]), als hij dat heeft bedoeld, zich duister uitgedrukt, hij, die anders gewoon is zoo eenvoudig en klaar te schrijven; — want het blijkt meer en meer, dat de duistere plaatsen, die in zijn werk gevonden

1) II, 232.

2) Evenzoo Bunsen en de anderen. Reeds de Vulgata vertaalt zoo.

3) Erläuterungen der h. S., S. 120. 4) Hier met name die van 1 S. I: 1—VII: 2a.

worden, niet aan hem zijn te wijten, maar aan den bedorven staat, waarin deze twee bijbelboeken (1 en 2 Sam.) tot ons zijn gekomen. Dank zij den critischen arbeid van Böttcher en Thenius, en vooral van Wellhausen, zijn ook reeds zeer vele pp. uitnemend hersteld. — Bij 1 Sam. I: 16a geven noch Böttcher noch Wellhausen eene opmerking ten beste. Moet men daaruit afleiden, dat zij zich met de interpretatio recepta van de plaats vereenigen? Ik weet het niet; maar wel geeft hun stilzwijgen recht tot het vermoeden, dat zij de conjectuur van Schulze niet hebben goedgekeurd, daar zij ze anders zouden hebben overgenomen. Schulze, die zich in de gewone opvatting niet vinden kan, zoekt de fout in den tekst, en verandert לִפְנֵי in לְפָנֶיךָ, waardoor de zin der woorden wordt: „Beschouw uwe dienstmaagd, die voor uw aangezicht staat, niet als eene dochter Belial's". Ten gunste zijner emendatie beroept hij zich op de Peschitto, die hier inderdaad ܩܕܡܝܟ, d. i. *coram te*, heeft. Maar ik ben het geheel met Thenius eens, dat dit „offenbar *erleichternde* Lesart" is, die te minder in aanmerking komt, daar de fout hier m. i. niet in den tekst, maar alleen in de opvatting schuilt. Bovendien pleit tegen de Peschitto en Schulze, dat het werkw. נתן c. dupl. Accusativo personae (welke constructie dan h. t. p. ontstaat) niet iemand *beschouwen als* of *houden voor iets*, maar, blijkens Gen. XVII: 5b. אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ (*tot den vader van een menigte volken maak ik u*): *iemand tot iets maken*, beteekent. Doch ook Thenius' duistere verklaring wordt door een grammatisch bezwaar gedrukt, hetgeen haar geheel onaannemelijk maakt. לִפְנֵי is, gelijk bekend is, in zijn geheel praepositie, maar T. vat de samenstelling op als: *tot het aangezicht of de voorzijde*. Dit is wel etymologisch niet onjuist, maar met het spraakgebruik in strijd. Daarbij komt dat, ofschoon פְּנֵי en פָּנֶיךָ (zonder לְ praefix.) wel eens metonymisch den persoon zelven aanduiden [1]), de spreekwijs: „iemand maken tot den persoon van dit of dat", geheel onhebreeuwsch en — onmogelijk is.

---

1) Vgl. Ex. XXXIII: 14; 2 Sam. XVII: 11.

Hoe zal men dan de gewone verklaring rechtvaardigen? Ze is niet te rechtvaardigen, omdat ze onjuist is. Het werkw. נָתַן kan wel beteekenen: *houden voor*, *achten als*, maar dan moet het object in Accusativo gevolgd worden door de partikel כְּ, vgl. Gen. XLII: 30, 1 Kon. X: 27. Staat echter niet deze praep., maar לִפְנֵי bij נָתַן, dan beteekent het: *iets of iemand prijs geven aan*, of *in de macht geven van een ander*, e. w. van een vijand. Zie slechts de volgende plaatsen: Deut. XXXI: 5; Jos. X: 12; Richt. XI: 9; 1 Kon. VIII: 46; 2 Chron. VI: 36; Jes. XLI: 2, die bewijzen, dat we hier met een vast spraakgebruik te doen hebben. Waarom zouden wij op deze plaats daarvan afwijken? Waarom zou Hanna niet tot Eli hebben kunnen zeggen: „*geef mij niet prijs aan*, of *in de macht van de nietswaardige?*" Reeds oude rabbijnen hebben bij de בַּת־בְּלִיַּעַל aan Hanna's vijandin, Peninna, gedacht. Jarchi, ofschoon hij overigens de woorden slecht verklaart, omschrijft toch de laatst aangehaalde uitdrukking door לִפְנֵי צָרָתָהּ, *coram ipsius aemula.* Al begreep hij de bedoeling van het voorzetsel h. t. p. niet, zoo gevoelde hij toch juist, dat Hanna met het appellativum op niemand anders het oog had dan op „hare vijandin", die haar het leven verbitterde (vgl. I: 6).

Doch hoe kon Hanna meenen dat de hoogepriester haar aan Peninna zou prijs geven? Het verband leert duidelijk, wat zij daarmee bedoelde en waarom zij dat vreesde. Zij was, met de bekende gelofte op de lippen, naar het heiligdom gegaan, ten einde door Jahve's gunst moeder te worden. Zij begeerde de moedervreugd, niet slechts om haar man en om zich zelve, maar vooral om zoo op gelijken voet te staan met de andere vrouw, die, zelve rijk gezegend, haar, de onvruchtbare, verachtte en haar liet gevoelen, dat zij de mindere was. Maar de bitse bejegening, die haar van Eli wedervoer, dreigde hare laatste hoop te vernietigen. Want de hoogepriester had, volgens de schets van den schrijver, haar lot in zijne hand. Hij vertegenwoordigt als 't ware de godheid. Zooals hij hier geteekend wordt „zittend op zijn troon" (vs. 9), kan hij, in naam van Jahve, binden en ontbinden, weigeren en toestemmen. Wat hij zegt — het blijkt uit vs. 17 v. — ge-

schiedt. Dit weet Hanna. In de stemming, waarin hare onderstelde dronkenschap hem bracht, kan, meent zij, zijne uitspraak nauwelijks anders dan teleurstellend zijn. En dan — als hij haar van voor het aangezicht van Jahve verdreven en haar verzoek geweigerd of wellicht niet eens aangehoord zal hebben — dan is zij voor goed aan den spot van „de nietswaardige" prijsgegeven, voor altoos in Peninna's macht! Daarom smeekt zij zoo nadrukkelijk, als om hem te bezweren: „o! doe dát toch niet, laat het ergste niet geschieden!" Haar antwoord op zijne berisping was, zij erkent het, scherp geweest en heeft den hoogepriester misschien van haar vervreemd. Maar hij duide het haar niet euvel, dat zij dien toon aansloeg, „want door overgroote smart en droefheid sprak zij tot dusverre!"

Is dit alles niet zeer verstaanbaar? Mij dunkt, dat de voorgeslagen verklaring zich zelve, zonder meer, aanbeveelt, nu ze niet slechts door het Hebreeuwsche taaleigen geëischt, maar ook door den context ondersteund wordt. Als ik dat voor eenigen tijd reeds had ingezien, zou ik in mijn Commentaar op het boek Job (2de uitg. blz. 72) de besproken plaats niet „duister" genoemd hebben. Maar ik hechtte toen nog te zeer aan de traditioneele verklaring; want al bevredigde zij mij niet, ik had voor haar toch geene andere in de plaats. Thans, nu ik meen de juiste gevonden te hebben, ben ik nog bevestigd in mijne vroeger reeds uitgesproken overtuiging, dat ter verklaring van het duistere לִפְנֵי לַחְמִי Job III: 24 en het niet minder duistere לִפְנֵי־עָשׁ Job. IV: 19 het לִפְנֵי t. d. p. niet mag worden aangehaald — althans niet, wanneer men bewijzen wil, dat het voorzetsel *gelijk* beteekent. Want dat beteekent het noch hier, noch elders. Bij נתן is het, gelijk men ziet, niets anders dan een versterkt לְ, het signum dativi, maar met een bepaalde (hostiele) bedoeling dus uitgebreid.

Aug. 1877. J. C. MATTHES.

OVER DE METHODE VAN RENAN.

Dr. A. Pierson herinnerde ons in zijn laatste werk [1]) aan de volgende, naar zijn oordeel zeer behartigenswaardige, woorden van Renan: „il est une chose, qu'un théologien ne saurait jamais être, je veux dire historien. L'histoire est essentiellement désintéressée. L'histoire n'a qu'un souci, l'art et la vérité. Le théologien a un intérêt, c'est son dogme. Réduisez ce dogme, autant que vous voudrez; il est encore pour l'artiste et le critique d'un poids insupportable. Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage; tout mouvement propre lui est interdit. Le théologien libéral est un oiseau à qui l'on a coupé quelques plumes de l'aile. Vous le croyez maître de lui-même, et il l'est en effet jusqu'au moment où il s'agit de prendre son vol. Alors, vous voyez qu'il n'est pas complètement le fils de l'air" [2]).

In denzelfden geest schreef Renan later: „l'histoire, c'est l'analyse d'une vie qui se développe, d'un germe qui s'épanouit, et la théologie, c'est l'inverse de la vie. Uniquement attentif à ce qui confirme ou infirme ses dogmes, le théologien, même le plus libéral, est toujours, sans y penser, un apologiste; il vise à défendre ou à réfuter" [3]).

Nog een andere beschuldiging, die met de eerste moeielijk te rijmen schijnt, wordt door Renan aan het adres der vrijzinnige theologen gericht. „Depuis vingt-cinq ans, en parti-

1) *Een studie over de geschriften van Israël's Profeten*, blz. 175.

2) Voorrede der 13e editie van zijn *Vie de Jésus.*

3) *L'Antechrist*, Introduction, V. In strijd met deze uitspraak schrijft Renan (t. a. p. bl. 558) „M. Scholten a l'esprit trop élevé pour se laisser jamais dominer par des vues d'apologétique ou de dogmatique; mais le théologien est si habitué à subordiner le fait à l'idée, que rarement (dus toch een enkele maal!) il se place au point de vue de l'historien."

culier, nous voyons l'école protestante libérale se laisser emporter à des excès de négation, où nous doutons que la science laïque doive la suivre" [1]).

In zijn jongste werk [2]) heeft de fransche schrijver vooral tegen hun overdreven scepticisme gewaarschuwd. „On repousse des solides témoignages et on y substitue de faibles hypothèses; on recuse des textes satisfaisants, et on accueille presque sans examen les combinaisons hasardées d'une archéologie complaisante. Du nouveau, voilà ce que l'on veut à tout prix, et le nouveau, on l'obtient par l'exagération d'idées souvent justes et pénétrantes. D'un faible courant bien constaté dans quelque baie écartée, on conclut à l'existence d'un grand courant océanique. L'observation était bonne, mais on en tire de fausses conséquences."

Het is dus duidelijk: naar het oordeel van Renan is geen enkel theoloog in staat, om de geschiedenis van den oorsprong van het Christendom te schrijven. Hij wordt door zijn dogma beheerscht, terwijl de liberale godgeleerden van onzen tijd bovendien door hun twijfelzucht en nieuwigheidsbejag voor zulk een taak volkomen ongeschikt zijn. Wij moeten het daarom betreuren, dat onder de beoefenaars der „science laïque", die daarvoor de aangewezen personen schijnen te zijn, slechts enkelen, althans in den laatsten tijd, daaraan hun krachten besteed hebben. Nu zal de „Histoire des premiers et des seconds Chrétiens" van zijn landgenoot Hippolyte Rodrigues, die thans bezig is aan zijn „Histoire des troisièmes Chrétiens", ook wel door Renan als een mislukte poging beschouwd worden. Is hij misschien de eenige, wien het gelukt is een *geschiedenis* „des origines du Christianisme" te geven?

In het werk, dat onlangs verschenen is, geeft Renan re-

---

1) t. a. p. bl. 559.

2) *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne.* Introduction, p. XXXIV et XXXV. De Inleiding eindigt met de opwekking, „à ne tenir aucun compte des critiques hautaines d'hommes à système, qui vous traitent d'ignorant et d'arrièré, parce que vous n'admettez pas d'emblée la dernière nouveauté, éclose du cerveau d'un jeune docteur." Wij wagen hier een gisssing. De liberale theologanten hebben de werken van Renan, hoewel met erkenning hunner groote verdiensten, niet gunstig beoordeeld. Naar hun oordeel beantwoorden zij niet aan de eischen der kritiek. Zou het ook daaraan, voor een deel althans, zijn toe te schrijven, dat Renan zoo heftig uitvaart tegen hen, wier verdiensten meermalen door hem worden erkend?

kenschap van de methode, door hem bij zijn onderzoek gevolgd. Zij heet „la méthode intermédiaire". Hij is evenzeer afkeerig van „la critique qui emploie toutes ses ressources à défendre des textes depuis longtemps frappés de discrédit" als van „le scepticisme exagéré, qui rejette en bloc et *a priori* tout ce que le christianisme raconte de ses premières origines" [1]).

Ik moet ronduit bekennen, dat de vrijzinnige theologen, — deze toch worden hier bedoeld — die „en bloc" en „a priori" alles verwerpen, wat het Christendom over zijn oorsprong verhaalt, mij onbekend zijn. Maar het is ons te doen, om de door Renan aanbevolen methode te leeren kennen. Daartoe zal het noodig zijn, de belangrijkste hoofdstukken uit zijn boek op te slaan.

Het behoeft ternauwernood opzettelijke vermelding, dat de eigenaardige verdiensten van den franschen schrijver ook in dit werk duidelijk aan het licht komen [2]). Zijn gemakkelijkheid van verhalen, zijn meesterschap over den vorm, zijn plastische beschrijvingen doen den lezer bijna vergeten, dat de moeielijkste vraagstukken aan de orde zijn. Vele wetenswaardige bijzonderheden trekken zijn aandacht. De uitgebreide kennis, die Renan van het Oosten bezit, doet over menig punt een nieuw licht opgaan. De hoofdstukken over den toestand der Joden na de ballingschap behooren tot de best geslaagde. In zijn karakterschetsen der romeinsche keizers zal de schrijver niet licht overtroffen worden [3]).

---

1) Introduction, p. XXXIII.

2) Het loopt over een tijdvak van 43 jaren, van de vernietiging der joodsche nationaliteit tot den dood van Trajanus (94—117). Het vierde evangelie, dat wij in *Les Evangiles* zouden verwachten, is voor het laatste deel bewaard. Wij weten, dat de inhoud van Renan's werken niet altijd aan de titels beantwoordt: *les Apôtres* eindigt met het jaar 45, *St. Paul* met 61.

3) Aan het door hem geteekende beeld van Domitianus ontleenen wij de volgende trekken: „Chaque année signalait en Domitien le progrès des mauvaises passions. L'homme avait toujours été pervers; cependant son premier gouvernement ne fut pas d'un mauvais souverain. C'est peu à peu que la jalousie sombre contre tout mérite, la perfidie raffinée, la noire malice, qui étaient dans sa nature, se décélèrent. Tibère avait été très cruel, mais par une sorte de rage philosophique contre l'humanité qui eut sa grandeur et ne l'empêcha pas d'être à quelques égards l'homme le plus intelligent de son temps. Caligula fut un bouffon lugubre, à la fois grotesque et ter-

De vraag naar het ontstaan der synoptische evangeliën is, naar het oordeel van den schrijver, de gewichtigste, die in zijn boek behandeld wordt. Maar daaraan moet een overzicht van „le premier embryon des Evangiles" voorafgaan [1]).

Voordat er iets over Jezus op schrift werd gebracht, waren zijn vrienden met zijn leven bekend. De instelling van het Avondmaal, de hoofdtrekken uit zijn lijdensgeschiedenis werden gemakkelijk in het geheugen bewaard. Zijn zedenspreuken, die het voornaamste gedeelte van Jezus' onderwijs uitmaakten, werden van mond tot mond herhaald. De behoefte om ze op te teekenen openbaarde zich eerst, nadat de meesten zijner hoorders gestorven waren. Toen ontstonden kleine verzamelingen van Jezus' woorden, die anoniem in het licht verschenen. Wel heeft men, op grond der getuigenis van Papias, Mattheüs voor den schrijver van een dezer kleine „recueils" gehouden, maar „le doute est à cet égard permis [2])". Met de *Pirke Aboth* der beroemdste Rabbijnen en de soutras der Buddhisten, die hoofdzakelijk uit spreuken bestaan, waarbij telkens nieuwe gevoegd werden, kunnen deze oudste „christelijke soutras" vergeleken worden. „Le génie hébreu avait toujours excellé dans la sentence morale; en la bouche

---

rible, mais amusant et peu dangereux pour ceux qui ne l'approchaient pas. Sous le règne de cette incarnation de l'ironie qui s'appela Néron, une sorte de stupeur tint l'âme du monde en suspens. Après sa mort on respira. Qu'on songe à l'horreur qui s'empara de toutes les âmes honnêtes quand on vit la Bête renaître, quand on reconnut que l'abnégation de tous les gens de bien de l'empire n'avait abouti qu'à livrer le monde à un souverain bien plus digne de l'exécration que les monstres qu'on croyait relegués dans les souvenirs du passé. Domitien est probablement l'homme le plus méchant qui ait jamais existé. Commode est une sorte de brute; Domitien est un homme fort sensé, d'une méchanceté réfléchie. Chez lui il n'y avait pas l'atténuation de la folie; sa tête était parfaitement saine, froide et claire. Cruel sans phrases, il souriait presque toujours avant de tuer. Domitien est bourgeois dans le crime; il en tire profit. Sa face sinistre ne connut jamais le fou rire de Caligula. A l'infamie il joignait l'égoïsme sournois, une affectation hypocrite de sévérité, des avis de censeur rigide, qui n'étaient que des prétextes pour faire périr des innocents. Ses faux triomphes, ses victoires prétendues, ses mouvements pleins d'une adulation menteuse, ses consulats accumulés étaient quelque chose de nauséabond, de beaucoup plus irritant que les dix-huit cents couronnes de Néron et sa procession de périodonique." (p. 218 verv.)

1) Vgl. Ch. V.

2) Op bl. 216 heet het, dat Papias ons evangelie van Mattheüs op het oog had, maar dat hij niet in staat was over zulk een ingewikkelde quaestie een juist oordeel te vellen. En hij zegt op de bekende plaats, (Euseb. H. E. III, 39) dat Mattheüs de *logia* in het hebreeuwsch heeft geschreven!

de Jésus, ce genre exquis avait atteint sa perfection." Van deze, in de hebreeuwsch-arameesche taal geschreven, spreuken ontstonden spoedig vrije grieksche vertalingen, die men *logia kyriaka* noemde. Maar „les sentences de Jésus n'étaient rien sans sa biographie. Cette biographie était le mystère par excellence, la réalisation de l'ideal messianique; les textes des prophètes y trouvèrent leur justification. Raconter la vie de Jésus, c'était prouver sa messianité, c'était faire aux yeux des juifs la plus complète apologie du mouvement nouveau." Zoo werden bij de λεχθέντα de πραχθέντα gevoegd. Al deze levensbeschrijvingen begonnen met de optreding van Johannes en eindigden met het lijden en de verschijningen van den Heer aan enkele vrienden. Maar het eigenlijk leven van Jezus verhaalde ieder op zijn wijze, zonder zich eenigszins om de tijdsorde te bekommeren. Langzamerhand breidde zich de stof, die aan de traditie ontleend werd, uit. „Aux paroles authentiques de Jésus se mêlaient chaque année des dires plus ou moins supposés. Se produisait-il dans la communauté un fait nouveau, une tendance nouvelle, on se demandait ce que Jésus en eut pensé; un mot se répandait, on ne se faisait nulle difficulté de l'attribuer au maître. Mais le fond restait ferme. Il avait réellement une base solide." Al werd het leven van een joodschen Messias, evenals dat van een Buddha in Indië, *a priori* geschetst; hoewel daarin mythen en legenden werden opgenomen, wat de wezenlijke trekken betreft, gelijkt het beeld van Jezus in de evangeliën op het origineel.

Volgens Renan is het evangelie in de omgeving van Jezus' bloedverwanten ontstaan en, tot op zekere hoogte, het werk zijner leerlingen. Van de eersten weet hij veel te verhalen. Aan het hoofd der Christenen, die in het jaar 68 naar Pella, aan de overzijde van den Jordaan, vluchtten, stonden de bloedverwanten van Jezus, waarschijnlijk ook enkele apostelen, o. a. Mattheüs. Toen de hoop op Jezus' wederkomst niet vervuld werd, verlieten vele Christenen, waaronder de leden van Jezus' familie, Pella en begaven zich naar Kokaba. Zij bleven getrouw aan den oorspronkelijken geest der gemeente te Jeruzalem en der broeders van Jezus. De wet en al haar voorschriften werden gehouden. In hun oog was Jakobus de heilige bij uitnemend-

heid; ook voor Petrus koesterden zij grooten eerbied, maar noemden Paulus een afvallige. De broeders van Jezus waren uitnemende lieden, maar een weinig ijdel. Zij hielden zich vooral met de genealogie van hun broeder bezig. Stond het vast, dat hij van David afstamde, dan was ook hun davidische afkomst bewezen. Zoo moest „la petite fraude, dont la légende chrétienne avait besoin," waarschijnlijk worden gemaakt! Maar zij haalden zich daardoor vele moeielijkheden op den hals van de zijde der Romeinen. Gelukkig werden de bloedverwanten van Jezus spoedig vergeten! De aristocratie des geestes behaalde de overwinning op de aristocratie der geboorte. „Les vrais héritiers d'un grand homme sont ceux qui continuent son oeuvre, et non ses parents selon le sang." Ook meent Renan, dat het ongunstig licht, waarin de bloedverwanten van Jezus in onze evangeliën geplaatst worden, verklaard kan worden uit de antipathie, „que les prétentions nobiliaires des *desposyni* ne manquèrent pas de provoquer autour d'eux" [1]).

Zijn al deze beweringen op „degelijke getuigenissen" gegrond? Kunnen wij aan Hegesippus en Julius Africanus onbepaald vertrouwen schenken? Zelf erkent Renan „l'incertitude des traditions du 1er siècle, recueillies par Hégesippe" [2]). Was 't niet zijn streven vooral, om de Joodsch-Christenen, bij name Jezus' bloedverwanten [3]), te verheerlijken? En welk recht heeft Renan, om plaatsen als Markus 3 : 21, 30 verv., waar Jezus' bloedverwanten vijandig tegenover hem staan, voor onhistorisch te verklaren? Zoover is „le scepticisme exagéré" althans niet gegaan!

Het oudste der oorspronkelijke evangeliën, die van geen schriftelijke bronnen gebruik maakten, maar alleen uit de mondelinge traditie geput hebben, is volgens onzen schrijver

---

1) Vgl. bl 42 verv., 58 verv.; *l'Antechrist*, bl. 39, 50, 100.

2) Bl. 536.

3) Men kent de karakteristiek, die Hegesippus van Jakobus geeft: hij gebruikte nooit wijn of sterken drank; geen scheermes was ooit over zijn hoofd gekomen. Hij bezocht nooit een badhuis en zalfde zich nimmer met olie. Men vond hem dikwijls in den tempel op de knieën liggen. Het was hem geoorloofd het Allerheilige van den tempel te betreden.

het evangelium Hebraeorum, waarvan grieksche en latijnsche kerkvaders eenige fragmenten bewaard hebben [1]). Het ontstond in de omgeving der broeders van Jezus. „C'est vers l'an 75 que nous plaçons par conjecture le moment où l'on esquissa les traits de l'image devant laquelle dix-huit siècles se sont prosternés." [2]). Wat Renan in dit evangelie bovenal treft, is de belangrijke rol, die Jakobus hier speelt. Hem valt de eerste verschijning van den opgewekten Heer te beurt, daar hij bij het Avondmaal den eed had afgelegd, dat hij zou vasten, totdat hij zijn broeder levend aanschouwde. Deze verschijning heet „un fait important, que les évangélistes grecs ont supprimé," die tegen den broeder van Jezus een zeker „parti pris" hadden!

Wij weten, dat Lessing en na hem sommige geleerden het evangelie der Hebreën voor de antiquissima radix omnium evangeliorum gehouden hebben. De bewijzen voor dit gevoelen zijn bekend en behoeven hier dus niet herhaald te worden, Wij zouden niet gaarne de stelling van Renan overnemen, dat dit evangelie de kenmerken van een oorspronkelijk werk draagt. Bij den doop van Jezus staat de Jordaan in brand. Zijn moeder, de heilige geest, houdt hem bij een zijner haren vast en voert hem naar den grooten berg Thabor. Van de verschijning aan Jakobus heet het, dat de Heer het brood nam, brak en zegende, het aan den rechtvaardigen Jakobus gaf en tot hem sprak: „mijn broeder, eet uw brood, omdat de Zoon des Menschen is opgestaan." Getuigen deze trekken van oorspronkelijkheid? Naar ons oordeel is het evangelium

---

1) Vgl. Ch. VI.

2) Moeielijk is hiermede de uitspraak te rijmen: (bl. 55) „tous les frères de Jésus, vers l'an 75, étaient probablement morts."

Opmerkelijk is de volgende bewijsvoering. Dat Jezus de auteur van zijn eigen levensbeschrijving is geweest, leert de ondervinding. Laat een schrijver, die de noodige bekwaamheid en naïveteit bezit, om een vertaling te geven van het evangelie in de taal van zijn tijd, een leven van Jezus schrijven, hij zal altijd een groot succes behalen. Wanneer dezelfde auteur een vertaling van Paulus geeft, zal hij het publiek niet inspireeren. De oorzaak daarvan is deze, „que la personne éminente de Jésus, tranchant vigoureusement sur la médiocrité de ses disciples, fut bien l'âme de l'apparition nouvelle et en fit toute l'originalité". Het schijnt, dat Renan vooral zijn eigen ervaring heeft geraadpleegd: zijn *Vie de Jésus* is vijftien maal herdrukt, terwijl van *Les Apôtres*, *St. Paul*, *l'Antechrist* niet eens een tweede editie is verschenen.

Hebraeorum in zijn oorspronkelijke gedaante — men weet, dat het verschillende wijzigingen heeft ondergaan — een omwerking van ons eerste evangelie in joodsch-christelijken geest.

Volgens Renan heeft de synoptische quaestie in de laatste twintig jaren groote vorderingen gemaakt. Al zijn nog niet alle nevelen opgeklaard, toch hebben de hypothesen omtrent de redactie der drie eerste evangelien reeds een hoogen graad van waarschijnlijkheid bereikt [1]).

Het tweede evangelie wordt onder de rubriek der oorspronkelijke evangelien gebracht, die niet aan schriftelijke bronnen ontleend zijn [2]).

Het was Johannes Markus, de discipel en tolk van Petrus, die het eerste evangelie in het grieksch heeft geschreven. „Ce qui était à créer, c'était le style grec, le choix des mots essentiels." De Christenen in het Westen konden het syrochaldeeuwsche evangelie niet gebruiken. Aan Markus komt de eer toe, dat hij het eerst te Rome een dergelijk evangelie schreef als zijn voorganger te Kokaba. „Il n'y avait au fond qu'une seule manière de raconter la vie de Jésus, et deux disciples l'écrivant séparément, devaient produire deux ouvrages ayant entre eux beaucoup d'analogies."

Ten onrechte heeft men ons tweede evangelie aan een onbekenden auteur toegekend. Markus behoorde niet tot de mannen van beteekenis, wier naam tot aanbeveling van een evangelie kon strekken. Als kind was hij getuige geweest van eenige gebeurtenissen, die in de evangeliën verhaald worden; hij was waarschijnlijk de *νεανίσκος* van Markus 14: 51 en 52 en kan zeer goed met Jezus in Gethsemané hebben vertoefd. Persoonlijk was hij bekend met Simon van Cyrene en zijn beide zonen, (15: 21) de vrouwen bij het kruis en Jozef van Arimathea. Uit 1 Petr. 5: 14 blijkt dat hij Petrus naar Rome vergezelde, waar hij waarschijnlijk na den dood van den apostel bleef.

---

1) Weinigen zullen met het gevoelen van den schrijver instemmen, dat de oorsprong van het vierde evangelie zeer duister is in vergelijking met dien der drie vorige. (Introduction, V.)

2) Vgl. over het evangelie van Markus: Ch. VII.

Zijn dat nu „de solides témoignages", wier verwerping door Renan aan anderen verweten wordt? Is er eenige grond voor het vermoeden, dat Markus de bekende νεανίσκος [1]) zou zijn? Is het bewezen, dat Markus Petrus naar Rome vergezeld heeft en dat de apostel daar den dood gestorven is? Zegt Papias, op wiens getuigenis Renan zich beroept, niet uitdrukkelijk, dat Markus den Heer niet gehoord heeft?

De volgende karakteristiek wordt van ons evangelie gegeven: „la netteté, la précision de détail, l'originalité, le pittoresque, la vie dans ce premier récit ne furent pas dans la suite égalés. Comme document historique, l'Evangile de Marc a une grande supériorité [2]). La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve toute entière. On l'y voit réellement vivant, agissant."

Waaruit is het te verklaren, dat Markus de redenen van Jezus bijna geheel heeft weggelaten? „L'esprit de Pierre, un peu étroit et sec, est peut-être la cause d'une telle suppression." Op dezelfde wijze moet het kinderachtig gewicht, dat Markus aan de wonderen toekent, verklaard worden. Maar waaruit blijkt die „esprit un peu étroit et sec" van Petrus? Zou de oplossing niet waarschijnlijker zijn, dat de schrijver van ons evangelie, die telkens van Jezus' onderwijs melding maakt, (vgl. 1: 21, 22, 27; 4: 33; 6: 34; 12: 28) slechts enkele proeven van zijn gesprekken geeft, omdat hij die als bekend onderstelde, terwijl hij een evangelie wilde geven, waarin de *daden* de voornaamste plaats innemen? Wanneer Markus zooveel grooter waarde aan de wonderen hechtte dan de anderen, waarom verhaalt hij dan niet de groote wonderen

---

1) Dit woord wordt zeker door *kind* vertaald, omdat anders Markus in het jaar 76, toen hij zijn evangelie schreef, te oud zou zijn geweest.

2) Vooral wordt gewezen op Markus' verhaal van des Doopers dood, „la seule page absolument historique qu'il y ait dans tous les Evangiles réunis." (Maar dit zelfde verhaal komt ietwat korter ook bij Mattheüs voor). Als dit waar was, dan zou er in de evangeliën volstrekt geen geschiedenis te vinden zijn. Hoe is het mogelijk, dit bericht „absolument historique" te noemen? Niet Herodias, maar Salome was de vrouw van Philippus. Is het verhaal van Josephus over de oorzaak van Johannes' gevangenneming niet waarschijnlijker dan dat van de evangeliën? Was Johannes gevangen op het slot van Machaerus, hoe kon dan het bevel des konings in zoo korten tijd ten uitvoer worden gebracht, daar het feest in Galilea werd gevierd?

bij het kruis en na de opstanding, die Mattheüs heeft opgeteekend?

Het ideaal, dat Renan zich van Jezus gevormd heeft, vindt hij hier niet terug. Bij Markus is Jezus niet „le délicieux moraliste, que nous aimons [1]," maar „un magicien terrible." Toch is deze Jezus veel meer historisch dan die der andere evangelisten: „des choses qui nous blessent furent de premier ordre pour Jésus et ses disciples immédiats." Maar zal de menschheid zulk een „magicien terrible" blijven beminnen [2])?

Onze evangelist verhaalt met zekere voorliefde ontmoetingen, waarbij Petrus tegenwoordig is. Zijn naam wordt soms uitdrukkelijk genoemd, waar elders van de jongeren in het algemeen sprake is (o. a. 13: 3, 16: 7). In het eerste gedeelte van dit evangelie is het huis van Petrus te Capernaüm het middelpunt van Jezus' werkzaamheid. Maar onjuist is het gevoelen van Renan, dat Petrus hier altijd, meer dan elders, aan het hoofd der apostelen verschijnt. Petrus heet niet, gelijk bij Mattheüs, (10:2) πρῶτος; hij wordt niet zaliggesproken om zijn belijdenis en is niet de rots, waarop de Heer zijn gemeente zal bouwen; (Matth. 16: 17 vv.) de anecdoten, waarin Petrus de hoofdrol speelt, komen in ons evangelie niet voor (Matth. 14: 28—31, 17: 24—27). En wat beteekent de bewering, dat het verhaal der Cananeesche — komt dit dan bij Mattheüs niet voor? — in overeenstemming is met de rol, die Petrus in de geschiedenis van den hoofdman Cornelius speelt? Renan beroept zich op Hand. 10, maar voegt er bij, dat men de bedoeling van den schrijver der Handelingen niet uit het oog moet verliezen [3]). Maar dan vervalt ook het bewijs, dat Petrus het eerst de roeping der Heidenen erkende.

De verklaring van Renan, waarom de beide andere evangelisten de passages, die alleen bij Markus voorkomen, hebben weggelaten, is onvoldoende. „Les rédacteurs de seconde main choisissaient, omettaient, guidés par le sentiment d'un art instinctif et par l'unité de leur oeuvre." Zij konden

1) Op bl. 204 heet Jezus „le rêveur divin".
2) Vgl. bl. 88.
3) Bl. 119.

sommige plaatsen weglaten, die hun te onbeduidend voorkwamen. (b. v. 14: 51, 52). Maar zou de eenheid van hun werk er onder geleden hebben, wanneer zij verhaald hadden, dat Jezus' bloedverwanten, ook zijn moeder, hem voor uitzinnig hielden? (3: 21, 30) Of was dit in strijd met „le sentiment d'un art instinctif"? Zou deze bijzonderheid ook zijn weggevallen, omdat zij moeielijk te rijmen was met de verhalen van Jezus' buitengewone geboorte?

De gronden, waarop ons evangelie in het jaar 76 geschreven heet te zijn, zijn zeer zwak. Uit H. 13 blijkt, dat Jeruzalem reeds verwoest was; maar uit de uitdrukking: (13: 24) *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην* zal volgen, dat die verwoesting pas geleden had plaats gehad. Is deze uitdrukking dan niet veel onbepaalder dan die bij Mattheüs: (24: 29) *εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμέρων ἐκείνων?* En zijn evangelie zal in het jaar 85 geschreven zijn! Ook moet, volgens Markus 9: 1, ons evangelie geschreven zijn, voordat alle ooggetuigen van het leven van Jezus gestorven waren [1]). Maar volgens Renan leefde Johannes nog onder de regeering van Trajanus.

Wat het standpunt van Markus betreft, wij vinden daarover bij Renan twee uitspraken, die niet geheel met elkander overeenstemmen. Op de eene plaats heet het, dat Markus op neutraal standpunt staat, zoodat de volgelingen van Paulus zoowel als die van Jakobus zijn evangelie konden aannemen [2]). Maar elders wordt gezegd, dat Markus nader bij de school van Paulus dan bij die van Jakobus stond [3]). Onjuist is zeker de bewering, dat de vrienden van den rechtzinnigen Jakobus zich in zijn evangelie hebben kunnen vinden. Of zouden zij zich hebben kunnen vereenigen met woorden als deze: de sabbat is om den mensch, niet de mensch om den sabbat; (2: 27) wie niet tegen ons is, is voor ons; (9: 40) mijn huis zal een huis des gebeds genaamd worden *voor al de volken?* (11: 17)

Tot de tweede soort van evangeliën, die zoowel naar de

---

1) Dezelfde voorspelling komt Matth. 16: 28 en Lukas 9: 27 voor.
2) Bl. 265.
3) Bl. 119.

mondelinge overlevering als naar schriftelijke bronnen bewerkt zijn, behoort ons eerste evangelie [1]). Het beantwoordde aan een behoefte, die zich steeds meer deed gevoelen. „Les défauts et les lacunes de l'Evangile de Marc devenaient chaque jour plus choquants. On voulait un Evangile complet qui, à tout ce que renfermait Marc, ajoutât ce que savaient ou croyaient savoir les meilleurs traditionistes de l'Orient." De schrijver kende het evangelie van onzen Markus, maar had waarschijnlijk geen exemplaar voor zich, toen hij zijn boek schreef. Hij completeerde zijn voorganger door de opneming van de uitvoerige redenen uit de hebreeuwsche evangeliën en de tradities van jongeren datum. Deze gesprekken zijn het dan ook, die aan dit boek zulk een waarde geven, dat het het belangrijkste werk is, dat ooit geschreven werd. De doubletten, die wij hier bij menigte vinden, moeten verklaard worden uit het streven van den schrijver, om alles bijeen te verzamelen. Vandaar ook het groot aantal legenden, die in het tweede evangelie ontbreken. Menig toevoegsel aan het oorspronkelijk verhaal kan, volgens den schrijver, ook verklaard worden uit „une répulsion toujours croisante pour les juifs." Hoe is het mogelijk? Getuigen dan die gestrenge uitspraken over de handhaving der wet, (5: 18, 19; 7: 23; 23: 3, 23) over de zending van Jezus en de apostelen, uitsluitend tot Israël beperkt, (15: 24; 10: 5, 23) de minachting, waarmede over de Heidenen gesproken wordt, (7: 6) van toenemenden afkeer van de Joden?

Wij moeten vooral het apologetisch doel van den schrijver niet uit het oog verliezen. Tegen Jezus' geboorte en opstanding werden „de la part des âmes basses et des coeurs mal préparés" velerlei bezwaren ingebracht. Wat de geboorte betreft, daaromtrent bestonden twee verschillende meeningen, die men zoo goed en zoo kwaad als het kon met elkander zocht te verzoenen: Jezus moet een afstammeling zijn van David, maar kan toch niet op natuurlijke wijze geboren zijn. Bij Mattheüs is Jezus de zoon van David door Jozef, die evenwel zijn vader niet is. Met een ongelooflijke naïveteit wordt deze zwarigheid opgelost: „un ange vient lever les pei-

1) Vgl. Ch. X en XI.

nes d'esprit que Joseph, en un cas si étrange, avait le droit de concevoir." Onze evangelist ontleende zijn genealogie aan een schriftelijke bron. De reden, waarom hij vier zondaressen, Thamar, Rachab, Ruth en Bathseba, daarin opnam, is volgens Renan deze: „c'était une invitation aux pécheurs à ne jamais désespérer d'entrer dans la famille élue"! [1]) Maar hoe kon die mythe der bovennatuurlijke geboorte ingang vinden bij hen, die de familie van Jezus gekend hadden? Maria was de tweede vrouw van Jozef en nog zeer jong, toen zij met dien grijsaard trouwde. „Ce contraste rendait l'idée du miracle facile." Onze schrijver vindt het niet waarschijnlijk, dat Maria nog andere kinderen gehad heeft, die ouder waren dan Jezus, welke de eerstgeborene zijner moeder heet [2]). Jakobus en Judas waren halve broeders van Jezus uit het eerste huwelijk van Jozef, daar zij ouder schijnen geweest te zijn dan Jezus. (Waaruit blijkt dit?) Zoo laat zich het contrast tusschen de eersten en den laatste ook gemakkelijker verklaren. Ook kan Jezus halve zusters gehad hebben; maar Jozes en Simon waren zonen van Clopas, Jozef's broeder. Maar vanwaar dan de vergissing in Markus 6: 3 en Matth. 13: 55, 56, waar toch duidelijk van vier broeders en eenige zusters gesproken wordt? „Le rédacteur de ce petit récit, comme tous les agadistes, tenait peu à l'exactitude des détails matériels, et, comme tous les narrateurs évangéliques (sauf le quatrième), était dominé par la cadence du parallélisme sémitique. Le besoin de la phrase l'aura entraîné dans une énumeration dont le tour demandait quatre noms propres. Comme il ne connaissait que deux des vrais frères de Jésus, il se sera trouvé induit à leur associer deux de ses cousins germains." Toch moet de schrijver weder toegeven, met het oog op 1 Cor. 9: 5, dat Jezus, behalve de genoemde, nog andere broeders had, daar Jakobus volgens de traditie ongehuwd was. De redactor had zich dus bij slot van rekening alleen in de namen vergist [3])!

---

1) Misschien hebben, volgens Renan, de Joden in de eerste eeuw Jezus' geboorte als onwettig voorgesteld, omdat aan het hoofd der *toledoth* van Jezus de namen van Thamar, Rachab enz. de plaats innamen van die van Sara, Rebekka e. a.

2) Hij beroept zich op Lukas 2: 7, hoewel hij er op laat volgen: „témoignage faible, il est vrai, puisque l'on croit que Marie était vierge quand elle conçut Jésus." Dit beroep had dus achterwege kunnen blijven!

3) Vgl. over de broeders en neven van Jezus p. 537 verv.

Het is bekend, dat de kerkvaders sinds de tweede eeuw, die de maagdelijkheid van Maria wilden redden, zich alle moeite gegeven hebben, om de broeders van Jezus uit een eerste huwelijk van Jozef te laten voortkomen of voor neven van Jezus te verklaren. Maar wie had kunnen denken, dat een geleerde als Renan zich nog met de quaestie zou bezighouden, of Jezus wel echte broeders en zusters gehad heeft [1])?

Ook de „bigarreries," de „rudesses" van Markus wilde onze evangelist wijzigen. Als voorbeelden worden genoemd het bericht, dat Jezus' bloedverwanten hem voor uitzinnig hielden, dat Jezus te Nazareth geen wonderen kon doen en tot den rijken jongeling zeide: alleen God is goed. Waarom moeten deze trekken zonderling of ruw heeten?

Nog wordt gewezen op de „correctures de goût et de tact" en als voorbeeld aangehaald de ontmoeting van den rijken man bij beide evangelisten! Ook het schoonheidsgevoel wordt hier minder beleedigd dan bij Markus, gelijk uit beider verhaal van den verdorden vijgeboom zal blijken!

De schrijver heeft een open oog voor de schoonheden van dit evangelie. „Ce qui est sensible pardessus tout dans le nouvel évangile, c'est un immense progrès littéraire. L'effet général est celui d'un palais de fées, construit tout entier en pierres lumineuses. Un vague exquis dans les traditions et les liaisons chronologiques donne à cette compilation divine l'allure légère du récit d'un enfant. Un génie aérien, qu'on touche, qu'on embrasse, mais qui ne se heurte jamais aux cailloux du chemin, nous parle, nous ravit. On ne s'arrête pas à se demander s'il sait ce qu'il nous raconte. Il ne doute de rien et ne sait rien. C'est un charme analogue à celui de l'affirmation de la femme, qui nous fait sourire et nous subjugue. C'est en littérature ce qu'est en peinture un enfant du Corrège ou une vierge de seize ans de Raphaël."

---

1) Opmerkelijk is de bewering, dat geen der leden van Jezus' familie in het collegе der apostelen zitting had, ook Jakobus niet. Maar blijkt dan niet uit Gal. 1: 19 en vooral uit 2: 6 verv. het tegendeel? Renan beroept zich op Jak. 1: 1, waar Jakobus geen apostel heet, terwijl in alle apostolische brieven, echte of ondergeschoven, de auteur zich apostel noemt. Hij vergeet, dat dit in Philippensen, 1 en 2 Thess., Phil. niet het geval is. Dat Jakobus en Judas zich in hun brieven geen *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* noemen, heet: „sans doute un trait d'humilité"!

Renan wijst terecht op de vele tegenstrijdigheden, die er in dit evangelie voorkomen. Het is het werk „d'une conscience en quelque sorte double". Daarom juist trekt het hem aan. De schrijver is Jood en Christen tegelijk. De fransche auteur kan iemand benijden, die nog niet beslist partij heeft gekozen! Met een man als Paulus, die met het Jodendom geheel gebroken heeft, is hij weinig ingenomen [1]).

Ons evangelie werd in Syrië voor Joden, — waarschijnlijk zijn hier Christenen uit de Joden bedoeld — die allen de grieksche taal verstonden, in het jaar 85 geschreven, kort nadat het evangelie van Markus in het Oosten was bekend geworden. Van een ooggetuige is het zeker niet afkomstig. „Comment, si notre Evangile était d'un apôtre, y trouverait-on un canevas si défectueux de la vie publique de Jésus?" [2]).

Wie is de schrijver van het derde evangelie [3])? Er bestaat geen gegronde reden om aan Lukas, den vriend van Paulus, het auteurschap te ontzeggen. Ware hij de schrijver niet, men zou dit evangelie nooit aan hem hebben toegekend, daar zijn naam niet zoo bijzonder beroemd was [4]). Als hij in het jaar 94 zijn eerste boek schreef, behoefde hij nog niet ouder dan 60 jaar te zijn geweest [5]); immers, toen hij Paulus leerde kennen, *kon* hij nog jong zijn — dus 16 jaar oud! Is dit waarschijnlijk? [5])?

Tot de bronnen, door Lukas gebruikt, behooren het evangelie van Markus (Markus was een der πολλοί van Lukas 1:1), misschien een grieksche vertaling van het evangelium Hebraeorum en een onbekend geschrift, waaraan het reisbericht (9: 51 — 18: 14) ontleend is. Uit de groote wanorde, die

---

1) Vreemd is de bewering: „Paul supprime même toute religion, pour tout remplacer par Jésus".

2) Met Clemens Alexandrinus neemt Renan aan, dat Mattheüs een ascetisch leven heeft geleid. Is Clemens' bericht boven allen twijfel verheven?

3) Vgl. Ch. XIII en XIX.

4) Op bl. 435 heet het echter: „Luc, ou l'auteur quel qu'il soit du troisième Evangile".

5) Dezelfde Lukas is ook de schrijver der Handelingen. De pogingen, om te bewijzen, dat het evangelie en de Handelingen niet van denzelfden auteur afkomstig zijn, waren volgens Renan geheel vruchteloos. De bewering, dat alleen het reisbericht in de Handelingen van Lukas zou zijn, heet „souverainement invraisemblable"!

in deze pericoop valt op te merken, blijkt dat zij niet aan de mondelinge traditie ontleend is: want, wanneer Lukas daarvan gebruik maakt, stelt hij beter.

Maar waarom kan de evangelist voor dit gedeelte niet verschillende bronnen, ook een verzameling van *logia*, gebruikt hebben? Bij de bewerking hiervan ging hij zeker zelfstandig te werk. Wij leeren uit dit reisbericht vooral het eigenaardig standpunt van den schrijver kennen; hij wil de Heidenmissie van Paulus verdedigen, door Jezus ook onder de Samaritanen, als de vertegenwoordigers der heidensche volken, te laten arbeiden, en wel met meer vrucht dan onder zijn volksgenooten, die hem verstooten.

Ook van de overlevering heeft, volgens Renan, Lukas overvloedig gebruikt gemaakt. Maar hij nam tegenover haar, evenals tegenover zijn andere bronnen, een zeer vrije houding aan. „Luc se donne le droit de remanier ses documents selon ses convenances, de tailler, d'intercaler, de transposer, de combiner à sa guise, pour obtenir l'arrangement qui lui paraît le meilleur." [1])

Hij bekommert zich volstrekt niet, of hetgeen hij verhaalt waar is. Het is slechts de vraag, of het met zijn dogmatiek en moraal overeenstemt. Ook heeft het literarisch effect grooten invloed op zijn redactie. Hij laat sommige *logia* weg uit een „scrupule de son goût délicat, qui lui a fait trouver ces groupements artificiels et un peu lourds. L'art de l'arrangeur n'a jamais été porté plus loin."

Lukas was een leerling van Paulus, wel vol eerbied voor Petrus, ja zelfs voor Jakobus, maar toch een beslist voorstander van de toelating der Heidenen tot de gemeente.

Van eerbied voor Jakobus zullen de meeste lezers in dit evangelie weinig bespeurd hebben [2]). Renan heeft over het hoofd gezien, dat hier juist de apostelen, bij name de zuilen-apostelen, in een ongunstig licht worden geplaatst. Op hun onverdraagzaamheid (9: 54—56), hun onvatbaarheid om den Meester te begrijpen, wordt bij herhaling gewe-

---

1) Moeten sommige brieven van den apostel ook niet tot de bronnen van onzen evangelist gerekend worden?

2) De schrijver ziet over het hoofd, dat de voorname plaats, die in de Handelingen aan de twaalve wordt toegekend, in het evangelie door de 70 wordt ingenomen.

zen (9: 45; 18: 34; 22: 24, 31, 32, 38). Zij staan beneden de Emmausgangers (Vgl. 24: 36—43 met vs 31). De arbeid der 70 draagt meer vruchten dan die der twaalve (Vgl. 10: 17 met 9: 16^{a}). Eerst na de terugkomst der eersten ziet Jezus den Satan als een bliksem uit den hemel nedervallen (10: 18). Zij worden zaliggesproken, wier oogen mochten zien, hetgeen vele profeten te vergeefs gewenscht hadden te aanschouwen (10: 23, 24. Dezelfde zaligspreking wordt Matth. 13: 16, 17 tot de twaalve gericht).

Renan noemt dit evangelie terecht: „l'Evangile du pardon et du pardon obtenu par la foi." Maar overdreven is zeker de bewering: „toutes les détorses lui sont bonnes pour faire de chaque histoire evangélique une histoire de pécheurs réhabilités." En evenzeer de volgende: „il ne s'agit plus de la Loi; une dévotion nouvelle, le culte de Jésus, l'a remplacée." Wordt niet Jezus op den achtsten dag besneden en hebben de voorstelling in den tempel en het offer niet plaats, gelijk in de wet des Heeren geschreven staat (2 : 22—24)? En wordt hier niet (16 : 17) de voorspelling gegeven, dat hemel en aarde gemakkelijker zullen voorbijgaan dan dat een tittel van de wet vervalt? Is volgens Renan, de lezing van Marcion: „voordat een tittel van mijn woorden voorbijgaat" de oorspronkelijke, dan had hij dit moeten te kennen geven.

Al kunnen wij den schrijver van ons evangelie een geestverwant van Paulus noemen, wij zouden niet durven verklaren, dat er tusschen beiden „une parfaite conformité" bestaat [1]).

Aan het eind zijner beschouwing van dit evangelie maakt de schrijver op de eigenaardige schoonheden opmerkzaam. „Un admirable sentiment populaire, une fine et touchante poësie, le son clair et pur d'une âme tout argentine, quelque chose de dégagé de la terre et d'exquis, empêchent de songer à plusieurs manques de logique, à des contradictions singulières. Beaucoup de combinaisons propres à Luc paraissent d'abord à

1) Hiermede stemt weder niet overeen de volgende bewering: „Luc évite avec soin tout ce qui pourrait blesser le parti judeo-chrétien." Moest dan deze partij zich niet ergeren, om slechts iets te noemen, aan het apostolaat der 70? En zulk een man, die de Joodsch-christenen in alles ontzag, zal volkomen eenstemmig geweest zijn met Paulus, die de Joodsch-Christenen, vooral in zijn brieven aan de Galaten en de Corinthen, zoo scherp veroordeelde!

des esprits positifs peu conformes à une raison scolastique et à une étroite moralité; mais ces apparentes faiblesses, qui ressemblent aux défaillances aimables de pensée d'un femme, sont un trait de vérité de plus, et peuvent bien rappeler le ton ému, tantôt expirant, tantôt haletant, le mouvement tout féminin de la parole de Jésus, menée par le sentiment et l'image bien plus que par le raisonnement." De kindsheidsverhalen vooral getuigen van een goddelijke kunst. In geen enkele taal heeft Renan iets gelezen, dat met de verwonderlijk schoone episode van het huisgezin te Bethanië en de Emmausgangers kan vergeleken worden. Hij noemt dit evangelie het schoonste boek, dat er bestaat; niemand zal zich ooit een voorstelling kunnen maken van het genot, dat de schrijver bij het opstellen heeft gesmaakt.

Zes jaar later werd door Lukas, volgens Renan, het boek der Handelingen te Rome geschreven, misschien op verzoek van hen, die zijn eerste boek met zooveel genoegen hadden gelezen. (!) Dit zal vooral hieruit blijken, dat de Hemelvaart hier zooveel uitvoeriger is beschreven. De verbeelding begon te verlangen naar „un coup de théatre final"; er moest een kroon op Jezus' leven worden gezet. In zijn evangelie had Lukas zich niet duidelijk uitgedrukt; de Handelingen vangen met Jezus' Hemelvaart aan, „avec la mise en scène voulue." Te Rome was hij waarschijnlijk een der eerste lezers van de Apocalypse van Esra en ontleende daaraan misschien het veertigjarig verblijf van Jezus op aarde na zijn opstanding.

Door zijn tweede boek is Lukas de stichter geworden „de cette éternelle fiction qu'on appelle l'histoire ecclésiastique, avec sa fadeur, son habitude d'adoucir tous les angles, ses tours niaisement béats". Geschiedenis zoekt men hier te vergeefs; daarom bekommerde Lukas zich weinig. Zijn doel was: Paulus nader te brengen tot de twaalve en vooral Paulus en Petrus met elkander te verzoenen, zoodat de lezer den indruk kreeg, dat beide apostelen volkomen eenstemmig gedacht en gesproken hadden [1]). Hoe is het nu mogelijk, dat zulk een

---

1) Uit de volgende woorden blijkt, dat de moderne kritiek, die in het oog van Renan zooveel misdreven heeft, ook veel goeds heeft verricht: „les partis pris de Luc s'imposèrent à l'histoire, et, *jusqu'aux pénétrantes observations de la critique mo-*

boek door een vriend van Paulus geschreven is? Is de Paulus der Handelingen een geheel andere dan de historische, gelijk Renan toegeeft, dan behoeft men waarlijk geen onverbeterlijk scepticus te zijn, om aan Lukas het auteurschap te ontzeggen.

Al blijft de redactie der johanneïsche schriften voor het volgende deel bewaard, het verblijf van Johannes te Efeze komt reeds hier ter sprake [1]). Het was ons bekend dat, volgens Renan, Johannes te Efeze uit Rome gekomen is, waar hij aan de groote vervolging onder Nero ontkomen was, na van Petrus' dood getuige te zijn geweest [2]). Reeds bij zijn leven was zijn hoofd met een stralenkrans van heiligheid omgeven. Aan zijn vrienden te Efeze verhaalde Johannes, dat de opgewekte Heer met Petrus het raadselachtige gesprek gehouden had, ons uit Joh. 21 : 20 verv. bekend. De gnostieke leeringen, door Cerinthus te Efeze verbreid, verbitterden de laatste dagen van den grijzen apostel. De kettersche leer wekte zijn toorn op [3]). Gelukkig dat de liefde zijner leerlingen, vooral van Polycarpus, hem troostte in zijn smart [4]). Hun verhaalde hij vooral die gedeelten uit Jezus' leven, die op zijn reizen en verblijf te Jeruzalem betrekking hadden. De evangeliën van Markus en Lukas bevielen Johannes niet, omdat hij zelf daarin niet genoeg op den voorgrond was geplaatst! Men moest weten dat hij, de discipel, dien Jezus lief had, de voornaamste rol had gespeeld! Hij vertelde zijn vrienden, dat Jezus zijn moeder aan hem had toevertrouwd en dat aan Petrus ten onrechte de eerste rol in het evangelisch drama was toegekend, die hem toekwam. Vooral als grijsaard was hij zeer ijdel geworden! „Comme d'ailleurs une parfaite bonne foi ne distinguait pas son entourage, et que même un peu de charla-

---

derne, (wij spatieeren) les trente années les plus fécondes des fastes ecclésiastiques ne furent connues que par lui."

1) Vgl. Ch. XVIII.

2) Vgl. *l'Antechrist* Ch. II.

3) Of Renan de bekende ontmoeting met Cerinthus in het badhuis te Efeze voor historisch houdt, is niet duidelijk.

4) Al twijfelt Renan niet aan den omgang van Polycarpus met Johannes, hij moet toch toegeven, dat het stilzwijgen omtrent Johannes in den brief van Polycarpus bevreemdend is.

tanisme pouvait s'y mêler, on conçoit quels produits étranges devaient germer dans ce nid d'intrigues pieuses, autour d'un vieillard dont la tête était peut-être affaiblie, et qui se trouvait à la disposition de ceux qui le soignaient." (!)

Tot zijn dood toe (in het jaar 99) bleef Johannes een gestreng Jood, in alles getrouw aan de wet. Van de bespiegelingen over den Logos, dien men met Jezus begon te identifieeren, begreep hij waarschijnlijk niets. Zijn heengaan veroorzaakte groote droefheid, daar met hem dat vreemde geslacht uitstierf, hetwelk zich verbeeld had God op aarde te aanschouwen, in de hoop nooit te zullen sterven.

Na de lezing van dit hoofdstuk vooral kunnen wij de vraag moeielijk onderdrukken: is Renan in staat een geschiedenis van den oorsprong van het Christendom te schrijven? Is het den historicus geoorloofd aan zijn verbeelding den vrijen loop te laten? Voor de dwaze, ja ergerlijke hypothesen, die hier ontwikkeld worden, bestaat geen enkele grond. Het verwijt, dat Renan tot anderen richt, zou misschien eerder op hem van toepassing zijn: „du nouveau, voilà ce que l'on veut à tout prix."

Hebben wij uit hetgeen wij tot nu toe van Renan's werk vernamen, een duidelijke voorstelling van zijn methode ontvangen? Zijn landgenoot de Mazade heeft eens gesproken van „l'esprit d'à peu-prés," die door sommige fransche historici gehuldigd wordt. Wanneer wij hier haast op elke bladzijde uitdrukkingen lezen als deze: „il se peut," „peut-être," „il semble," „il est possible" enz. enz., dan komt het ons voor, dat die geest aan Renan alles behalve vreemd is. Soms vernemen wij daarentegen een *mihi constat*, waar wij dit het allerminst hadden verwacht. Meermalen neemt de schrijver de resultaten der moderne kritiek over, maar hecht aan de kerkelijke traditie meer waarde dan haar voorstanders. Worden anderen beschuldigd, dat zij zich van zwakke hypothesen bediend hebben, het is ons niet gebleken, dat de zijne altijd welgegrond mogen heeten.

Maar het verschil tusschen Renan's „méthode intermédiaire" en „le scepticisme exagéré" komt, volgens hem, het sterkst uit bij de behandeling der ignatiaansche brieven en

der quaestie, of Clemens Romanus een historisch persoon is geweest.

Onze schrijver waarschuwt tegen „l'imagination de certains critiques modernes, qui ne veulent voir dans l'évêque Clement qu'un personnage fictif, un dédoublement de Flavius Clémens, et l'erreur qui, à diverses reprises, se fait jour dans la tradition ecclésiastique, d'après laquelle l'évêque Clément aurait été de la famille flavienne" [1]. Hij is verontwaardigd over die critici, welke iemand voor een bekrompen geest houden, omdat hij Clemens Romanus niet als den dubbelganger van Flavius Clemens beschouwt [2]. Maar wie zijn de moderne critici, die zich aan zulk een onbeschaamdheid hebben schuldig gemaakt? Hausrath noemt het waarschijnlijk, dat de romeinsche bisschop Clemens een dubbelganger was van den om zijn belijdenis van het Christendom veroordeelden Consul Flavius Clemens [3]. Hilgenfeld's gevoelen luidt aldus: „certum autem et quietum locum Clemens numquam inveniet, nisi redactus ad Clementem consularem a. 96 ineunte interemptum; hunc insignem virum judaizantes Christiani Romani tamquam Petri apostoli discipulum comitem et successorem celebrabant" [4]. Van minachting voor hen, die anders oordeelen dan zij, is althans bij deze beide schrijvers geen sprake. Maar is nu werkelijk het door hen en anderen verdedigd gevoelen alleen de vrucht hunner verbeelding? Mag de traditie omtrent Clemens Romanus volkomen geloofwaardig heeten? Hij is beurtelings de eerste, tweede en derde opvolger van Petrus als bisschop van Rome. Hij is een leerling van Petrus, van Paulus of van beiden. Door Barnabas komt hij te Caesarea in aanraking met Petrus en hij is de vriend van Paulus te Philippi, Phil. 4 : 3 vermeld. Zijn episcopaat wordt geplaatst in de jaren 68—76, 91—100, 93—101 of van 95 tot 96, toen hij, naar het getuigenis van Irenaeus, den marteldood stierf, in hetzelfde jaar dus, waarin, volgens de geschiedenis, Domitianus zijn neef, den beroemden Consul Flavius Clemens, liet dooden en diens echtgenoot, Flavia Domitilla, naar het eiland Pandataria verbande.

1) Vgl. Ch. XV.
2) Vgl. Introduction, XXXIV.
3) Vgl. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, III, bl. 300.
4) Vgl. *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, I, bl. XXIX.

Renan weet ons van den persoon van Clemens Romanus veel te verhalen. Maar is bij hem de verbeelding niet in het spel geweest? De meeste bijzonderheden, die hij omtrent hem mededeelt, zijn aan den eersten brief aan de Corinthen ontleend. Staat het vast, dat deze door Clemens geschreven is? De brief zelf is anoniem en heet geschreven te zijn door de gemeente te Rome aan die van Corinthe. Ten onrechte beweert dus Renan, die hem op grond der traditie aan Clemens toekent: „peu d'écrits sont aussi authentiques" [1]). Maar zijn de getuigen, waarop onze schrijver zich beroept, voor de echtheid van den brief beslissend? Mogen Hegesippus en Dionysius van Corinthe volkomen vertrouwbare gidsen heeten? De laatste verhaalt ook, dat de gemeente te Corinthe niet alleen door Paulus, maar evenzeer door Petrus gesticht is. Volgens Eusebius is de schrijver van den brief dezelfde als de Clemens, in Phil. 4 : 3 genoemd, naar het oordeel van Renan een geheel willekeurige bewering.

Gesteld evenwel, dat de brief van Clemens afkomstig is, dan leidt Renan daaruit omtrent dien persoon veel meer af dan hij verantwoorden kan. „Clément Romain fut un évêque, j'oserais presque dire un pape, si ce mot ne faisait ici un trop fort anachronisme." Maar waaruit blijkt, dat de schrijver zich boven de andere presbyters verheft? De argumenten voor de joodsche afkomst van den schrijver, reeds meermalen weerlegd, bewijzen niet veel: een bekeerd Heiden zou zich niet op *onzen* vader Abraham beroepen hebben en niet zoo bekend zijn geweest met den Bijbel, het boek van Judith en de Hemelvaart van Mozes. Maar Renan vergeet, dat de auteur uit naam der gemeente schrijft en reeds Paulus elk Christen een zoon van Abraham noemt. En waren de Christenen uit de Heidenen met de heilige en andere schriften der Joden onbekend? Minstens met evenveel recht kan de heidensche oorsprong van den schrijver, gelijk die door Hilgenfeld e. a. verdedigd is, worden aangenomen. In Hermas' Pastor (Vis. II, 4) heet het, dat Clemens belast was met de verzending der geschriften van de gemeente te Rome aan de andere ge-

1) Bl. 309. Vroeger heette het: (Introduction, IX) „la question de savoir si l'épître de Clement Romain est réellement de ce saint personnage n'a qu'une médiocre importance."

meenten. Volgt daaruit, gelijk Renan beweert, dat Clemens zulk een hoogen rang in de kerk innam, dat alleen zijn goedkeuring reeds een wet was? [1]).

Het overdreven scepticisme van sommige theologen komt, volgens Renan, vooral bij de behandeling der ignatiaansche quaestie aan het licht [2]). Niet zonder verontwaardiging vraagt hij: „dans la question d'Ignace n'a-t-on pas prétendu corriger les traditions du IIe siècle avec Jean Malala?" [3]) Wel geeft Renan toe, dat wij van het leven en van den persoon van Ignatius niets weten en elke bladzijde in de brieven, die hem zijn toegekend, aan twijfel onderhevig is. Geen van de beide grieksche collecties der ignatiaansche brieven en evenmin de syrische vinden in zijn oog genade. Alleen de brief aan de Romeinen maakt bij hem een uitzondering, „pleine d'une énergie étrange, d'une sorte de feu sombre, et empreinte d'un caractère particulier d'originalité." In de andere brieven zoekt

---

1) Renan merkt in dezen brief het zuiver catholieke standpunt op. Het recht der gemeente bestaat niet meer. Het is haar verboden haar oudsten af te zetten. Maar hij vergeet, dat de presbyters, *met toestemming der gansche gemeente*, worden aangesteld, aan welke door den schrijver het recht ontzegd wordt, om hen, die *op onberispelijke wijze* de kudde van Christus gediend hebben, af te zetten (Vgl. H. 44).

Terecht wijst Renan op de verzoenende strekking van den brief. De auteur heet: „un des agents les plus énergiques de la grande oeuvre qui était en train de s'accomplir, je veux dire de la réconciliation posthume de Pierre et de Paul (hoewel de laatste — zie H. 5 — boven den eerste wordt gesteld) et de la fusion des deux partis, sans l'union desquels l'oeuvre du Christ ne pouvait que périr."

Prof. Hofstede de Groot heeft onlangs (Geloof en vrijheid, 1877, I) den brief van Clemens als een wapen gebruikt tegen de nieuwe kritiek. „De legende van de felle partijschappen onder de Christenen der eerste eeuw, wordt door het schrijven van de gemeente te Rome eenvoudig weder tot het gebied der sprookjes verwezen. Kende de woordvoerder der gemeente te Rome dat onderscheid tusschen Petrus en Paulus niet, dan kan de onderstelling waaruit Tubingen de oudste kerkgeschiedenis stoutweg reconstrueert, dat alles zich draaide om dit onderscheid, onmogelijk waar zijn."

In de Kerkel.-Courant van 22 Juli l.l. is het opstel van den Hoogleeraar door X. met hooge ingenomenheid aangekondigd. Hij kan zich ter nauwernood voorstellen, dat iemand daartegen bezwaren heeft, maar verzoekt elk, die niet overtuigd is, zijn bedenkingen publiek te maken. Mij dunkt, aan die uitnoodiging moest worden voldaan.

2) Vgl. Introduction, X—XXXIII en Ch. XXII.

3) Een enkele opheldering omtrent dezen Joh. Malalas zou zeker hier niet overbodig zijn geweest, vooral daar Renan's boek in de eerste plaats voor beschaafde lezers, niet voor theologanten, blijkt geschreven te zijn. Naar ik vermoed zullen velen hem niet eens bij name kennen.

hij te vergeefs naar „une de ces particularités vives qui donnent un cachet si frappant aux épîtres de saint Paul, et même aux épîtres de saint Jacques et Clément Romain." De rechtstijl van den eerstgenoemden brief verschilt van dien der overige brieven. De bedoeling van den falsarius komt in den brief aan de Romeinen niet aan het licht. Ook wijst Renan op het feit, dat de andere brieven weinig worden geciteerd, terwijl die aan de gemeente te Rome, van Irenaeus af, met buitengewonen eerbied vermeld wordt [1]). Uit sommige door hem gebezigde uitdrukkingen zou men opmaken, dat de echtheid van dezen brief ook bij Renan niet boven allen twijfel verheven is: „*il semble* que l'épître renferme un fond original;" „l'auteur *quel qu'il soit*"; „*peut-être* la lettre est authentique pour le fond" enz.

Het is waar: een van de argumenten, tegen de echtheid der ignatiaansche brieven gewoonlijk aangevoerd, is op den brief aan de Romeinen niet van toepassing. Hier worden niet, zooals in de andere brieven, docetische ketterijen bestreden, die in Ignatius' tijd nog niet bestonden. Maar is zijn reis van Antiochië naar Rome, die hier nog nauwkeuriger dan elders beschreven wordt, geloofwaardig? „Van Syrië tot Antiochië strijd ik met wilde beesten te zee en te land, bij nacht en bij dag, aan tien luipaarden gebonden, die soldaten zijn en, terwijl zij geschenken ontvangen, erger worden." (H. 5) Is het waarschijnlijk dat Ignatius, door ruwe soldaten bewaakt, gelegenheid zal hebben gevonden om brieven te schrijven en overal vrienden te ontvangen? (H. 9 en 10) Zullen die tien luipaarden hem daartoe verlof hebben gegeven?

Geen enkele poging wordt door den schrijver gedaan, om deze bedenkingen uit den weg te ruimen. Volgens hem staat

1) Irenaeus haalt de volgende woorden aan, die ook in het vierde hoofdstuk van den brief aan de Romeinen voorkomen: „ik ben een graankorrel Gods en word door de tanden der wilde dieren vermalen, opdat ik zuiver brood bevonden worde." Maar Irenaeus noemt den naam van Ignatius niet; hij spreekt alleen van „een der onzen, die om zijn getuigenis van God veroordeeld is, aan de wilde dieren te worden voorgeworpen." Naar Renan's eigen oordeel kunnen de aangehaalde woorden van den bisschop ook uit de overlevering geput zijn. Maar dan mag Irenaeus ook niet als getuige worden opgeroepen.

het vast, dat de reis van Ignatius naar Rome langs de kusten van Azië, Macedonië en Griekenland een soort van triomftocht is geweest, dat hij op reis aan verschillende gemeenten brieven heeft geschreven, die bijna met evenveel eerbied als de apostolische zendbrieven werden ontvangen [1]). Ook Polycarpus, die hem te Smyrna ontmoette, had van zijn persoon een diepen indruk ontvangen [2]).

Volgens Malalas, een kroniekschrijver te Antiochië in de 6de eeuw, werd Ignatius op bevel van Trajanus te Antiochië gedood, omdat hij den keizer beleedigd had. Dit bericht heet „une grossière bévue." Wij weten uit de geschiedenis, dat Trajanus den winter van het jaar 115 te Antiochië doorbracht en met moeite aan het gevaar der vreeslijke aardbeving, die aldaar den 13den December woedde, ontkomen is. Is nu de hypothese zoo geheel onaannemelijk, dat Ignatius aldaar als martelaar gestorven is ten gevolge eener volksbeweging, door de aardbeving ontstaan, welke velen als een straf der vertoornde goden beschouwden, die door den dood van den bisschop moesten verzoend worden [3])? Kan alleen een onverbeterlijk scepticus deze hypothese aannemen? Natuurlijk moet dan de echtheid van den brief aan de Romeinen ontkend worden. Maar reeds in het jaar 1666 heeft Daillé alle schriften, die op naam van Ignatius zijn uitgegeven, voor onecht ver-

---

1) Dat Ignatius, nadat hij ter dood was veroordeeld, te Rome aan de wilde beesten moest worden overgeleverd, zal volgens Renan o. a. blijken uit Hermas' Pastor, Vis. III, 2 en uit den brief aan Diognetus, H. 7. Maar op de eerste plaats lezen wij, dat zij, die om den naam Gods leden, verschillende straffen ondergingen, o. a. ook als een prooi aan wilde dieren werden voorgeworpen; op de andere plaats wordt in 't algemeen gezegd, dat de eerste Christenen door wilde dieren verscheurd werden. Hieruit blijkt dus niets omtrent Ignatius' marteldood te Rome. In het amphitheater te Antiochië kon hij immers ook den marteldood sterven.

2) Ten bewijze wordt Polycarpus' brief aan de Philippensen aangehaald, waarvan Renan zelf getuigt: „rappelons qu'il y a des doutes graves sur l'authencité de cette épître."

3) Volgens Renan is Ignatius niet te Antiochië, tijdens Trajanus' verblijf aldaar, gevangengenomen. „Dans des circonstances, que nous ignorons, probablement à la suite de quelque mouvement populaire, il fut arrêté, condamné à mort et, comme il n'était pas citoyen romain, désigné pour être conduit à Rome et livré aux bêtes dans l'amphithéâtre."

Maar waarom werd dan Simeon, de tweede bisschop van Jeruzalem, die volgens Renan omstreeks denzelfden tijd te Jeruzalem als martelaar omkwam, ook niet naar Rome gevoerd?

klaard. Zijn deze omstreeks het jaar 170 vervaardigd, dan kunnen de getuigen, die Ignatius' reis naar Rome aan genoemde brieven ontleenden, toch wel geen onvoorwaardelijk geloof verdienen.

Wij eindigen. Ligt het aan ons, dat het eigenaardige van Renan's „méthode intermédiaire" ons duister is gebleven? Wij betreuren het, dat de verdienstelijke schrijver op zulk een onbillijke wijze die geleerden beoordeeld heeft, aan wier arbeid hij zelf erkent, dat de wetenschap zooveel te danken heeft.

6 November 1877. M. A N. ROVERS.

DE APOKALYPSE EN DE BRIEVEN VAN PAULUS AAN DE KORINTHIËRS.

De Apokalypse, vroeger een boek vol raadselen en geheimenissen, is klaar en doorzichtig geworden, nadat Baur er het rechte licht over heeft doen opgaan. Men mag wellicht in bijzonderheden van hem verschillen, zijn resultaat is onweder-legbaar. Er is geen geschrift in het geheele O. en N. Verbond, dat voor ons zoo sprekend, zoo actief geworden is als dit. Wij kunnen bijna de maand van zijn ontstaan bepalen. Geen tijdperk der oude geschiedenis is ons beter bekend. En wanneer wij ons nu daarin verplaatsen, dan gevoelen wij, dat toen den Christenen de wereld moest schijnen hare krisis genaderd te zijn, en wij verstaan de verwachtingen van de toekomst, die het den auteur een behoefte was te uiten om zijne geloofsgenooten te troosten en te bemoedigen. Maar ook de inwendige toestand der Christenheid van die dagen is ons niet verborgen. Het is ons vergund een blik te slaan in haar streven en strijden. Mocht men vroeger meenen, dat zij innerlijk één gebleven slechts aan hare oppervlakte eenige verdeeldheid ondervond, wij kunnen het niet meer ontkennen, dat het integendeel daarbij de ware opvatting van het Christendom zelf gold, en dat het Jodenchristendom en het heidenchristendom, ofschoon soms elkander wat naderend, doorgaans lijnrecht en bitter tegenover elkander stonden. De joodsch-christelijke auteur van de Apokalypse zag dan ook niet in de joodsche en de heidensche wereld alleen de vijanden, die hem het hoogste heil dreigden te ontrooven. Wat hem het diepst smartte en het gevaarlijkste toescheen was dit, dat er waren, die zich mede

het geloof in Christus toeschreven, en die hij toch om hunne beginselen voor bondgenooten van die ongeloovige heidenwereld meende te moeten houden. En als hij nu zijne visioenen nederschreef om zijne geloofsgenooten te sterken onder hun druk, achtte hij zich dus verplicht hen vooraf te waarschuwen tegen het bederf, dat in de gemeenten zelven gevonden werd, en zoo zij het niet overwonnen, hen de schoone toekomst, die hij stond te onthullen, zou doen derven.

Het is mogelijk, dat de heidenchristenen, door partijzucht gedreven, de eischen der liefde vaak uit het oog verloren en noodeloos ergernis gegeven hebben, maar het laat zich niet aanwijzen, dat zij reeds 4 jaren na Paulus' dood, toen dit boek geschreven werd, geheel andere beginselen voorstonden dan die hij gepredikt had, en al vinden wij dan zijn naam hier niet gespeld, er is toch geen twijfel aan, dat hij zelf er niet minder bestreden wordt dan zijne volgelingen, en dat de ziener zich niet alleen daarom bij name tot de zeven gemeenten van Asia proconsularis richt, omdat zij als in het middelpunt van het Romeinsche rijk gelegen konden geacht worden de gezamenlijke Christengemeenten te vertegenwoordigen, maar ook, omdat zij zoo lang het tooneel van Paulus' werkzaamheid geweest waren en den invloed van zijn geest zoo sterk ondervonden hadden. De Nikolaïten, of volksbedervers, die hij bestrijdt (2: 6, 15), zijn dan ook slechts de leerlingen van Bileam (vs. 14), en werden dezelfde leerstellingen werkelijk voorgestaan door een bekende Christin te Thyatire, zij wordt dan ook niet alleen *Jezabel* (Izebel) genoemd, omdat zij het beeld vertoonen zou der voormalige heidensche vorstin op den troon van Israël, maar ook een *profetes*, omdat zij den man vertegenwoordigde, die in de laatste jaren als de profeet van die leer opgetreden was. En inderdaad, wat den ziener in de heidenchristenen vooral ergert, het afgodenoffer-eten en het hoereeren, moge van zijn standpunt bezien zich in dat ongunstig licht vertoonen, wat hij bedoelt werd inderdaad door hen goedgekeurd, gelijk het in de hoofdzaak ook door Paulus geleerd was. Ook hij toch had er geen gewetensbezwaar in gevonden om het eten van het vleesch toe te staan, dat aan de goden der heidenen gewijd geweest was, terwijl anderen meenden, dat zij daardoor aan die goden hulde zouden bewijzen en met hen in gemeen-

schap treden [1]), en evenmin in de echtelijke samenleving van een Christen met een heidensche [2]), wat de auteur *hoererij* noemt, omdat de Mozaïsche wet den Joden een gemengd huwelijk verboden had [3]), en het dus, waar het toch gesloten werd, inderdaad slechts een ongeoorloofde samenwoning zou zijn [4]). Zeker had Paulus alleen zijn gevoelen uitgesproken over het geval, dat een der echtelingen tijdens hun huwelijk Christen geworden was, en niet over het aangaan van zulk een huwelijk. Reeds zijn verwachting van de zeer aanstaande komst des Heeren zou hem geen aanleiding gegeven hebben zich die vraag te stellen (vgl. vs. 24 vv.). Maar het liet zich niet ontkennen, dat hij bij consequente toepassing zijner beginselen ook dat niet onbepaald zou hebben kunnen afkeuren, daar wat slecht zou zijn aan te vangen ook slecht zou zijn voort te zetten, en hebben dus, zooals het blijkt, zijne volgelingen niet geaarzeld in dien geest te handelen, dan kon dit ook zonder hem onrecht aan te doen aan hem geweten worden. Waarom nu de ziener juist deze twee leerstellingen van Paulus en zijne volgelingen opnoemt, daar hij zoo vele meer had kunnen vermelden en veroordeelen, is bij eenig nadenken gemakkelijk te zeggen. Het was toch naar zijn oordeel zoowel uit een godsdienstig als uit een zedelijk en een staatkundig oogpunt een der duurste plichten van den echten Christusbelijder, die tevens een echt Israëliet moest zijn, om alle aanraking met de heidenen zooveel mogelijk te vermijden, omdat hij dan ook tegen den invloed van hun geest beveiligd zou zijn, en eerst zoo tot de heerschappij over hen zou komen (2: 26 v.). Maar was er nu huwelijksgemeenschap met een heiden mogelijk, dan kon ook beider leven geacht worden in geest en strekking één te zijn,

---

1) 1 Kor. 8. 2) 1 Kor. 7: 12 vv. 3) Exod. 34: 16, Deut. 7: 3.

4) Wie hier bij *πορνεύειν* aan ontucht plegen in eig. zin denken, zien voorbij, dat er een verderfelijke leer wordt veroordeeld en niet een zedeloos leven, — dat er destijds geen sekte bestond, ook geen Gnostieke, die met zulk een leer optrad, — dat *πορνεῦσαι* niet als een natuurlijk gevolg van *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* gedacht is, zooals sommigen willen, daar vs. 20 de orde van beide wordt omgekeerd, — en eindelijk, dat hetgeen de auteur vs. 20—23 van de profetes Jezabel zegt een te ruime plaats in dezen kleinen brief aan de gemeente inneemt, dan dat het louter het persoonlijk levensgedrag eener vrouw zou kunnen betreffen, en dat ook de straf, waarmede hij hare kinderen bedreigt, weinig gemotiveerd zou zijn, indien hij daarbij niet hare volgelingen bedoeld had. Vgl. Jes. 57: 3.

en was zelfs het vleesch, dat van een offerdier afkomstig was, voor den Christen niet onrein, dan waren daarmede ook tal van wetsbepalingen vervallen verklaard, die den Israëliet van den heiden gescheiden hielden. Wie gevoelde het niet, dat er dus hier een gansch andere maatstaf van zedelijkheid aangelegd werd dan de jodenchristenen gebruikten? Geen wonder dan, dat de ziener zijn brandenden ijver voor hetgeen hij als *het* geloof en *de* werken, wier betrachting de kroon des levens zou aanbrengen, beschouwde, een diepen afkeer voor die leer koesterde, en nauwelijks woorden wist te vinden, krachtig genoeg om hen te brandmerken, die haar beleden en bevorderden. Tot die schimptaal had echter Paulus zelf hem aanleiding gegeven in zijne brieven aan de Korinthiërs. Dit aan te toonen is het doel van deze regelen.

Dat de auteur de leer van Paulus ook had leeren kennen door verkeer met paulinisten, en dat wat hij bij name aan de bewuste gemeenten schreef rustte op persoonlijke waarneming of ten minste op ingewonnen berichten, laat zich niet ontkennen. Er is toch geen reden, waarom men den dood van Antipas, H. 2:13 vermeld, voor een fictie houden zou, en even zoo moet men het bestaan van een ijverige voorstandster der paulinische beginselen te Thyatire, en het ongeval of de ziekte, die haar getroffen had en hem een godsoordeel toescheen, voor een werkelijk feit houden. Ware dit het geval niet geweest, de indruk, dien zijn brief aldaar maken moest, zou er zeer onder geleden hebben. Maar toch laten zich de toon zijner polemiek en zijne eigenaardige uitdrukkingen eerst dan ten volle verklaren, wanneer wij aannemen, dat hij de brieven van Paulus aan de Korinthiërs, die een twaalftal jaren vroeger deels te Efeze deels in Macedonië geschreven waren, in handen heeft gehad. Ten bewijze daarvan letten wij eerst op de qualificatie der paulinisten H. 2:24, als zulken, *οἵτινες ἔγνωσαν τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν.* Strikt genomen, zouden de tegenstanders van het paulinisme voor het subject van *λέγουσιν* moeten gehouden worden, maar dit kan de bedoeling van den auteur niet zijn, want waren dezen gewoon het paulinisme zelven zoo diep te verfoeien, dan behoefde hij er hen waarlijk niet meer tegen te waarschuwen. Het subject van *λέγουσιν* zijn dus de voorstanders. Maar dezen kunnen zelven wel

hunne leer niet aan inspiratie van den satan hebben toegeschreven. En men moet dus aannemen, wat thans ook het gewone gevoelen is, dat de auteur met een bitter sarkasme de eervolle benaming door een verfoeielijke vervangen en deze den belijders zelven in den mond gelegd heeft, daar zij van „de diepten *Gods*" plachten te gewagen. En inderdaad is zoo zijn polemiek veel snijdender geworden, dan wanneer hij b. v. geschreven had: „aan u —, die de diepten Gods, zooals zij zeggen, alsof het niet veeleer „de diepten des satans" heeten moest, niet gekend hebben." Maar waren nu de paulinisten te Thyatire gewoon hunne leer in dit licht voor te stellen? Het is niet waarschijnlijk, want indien al de Christenen van die dagen zich van zulke majestueuze uitdrukkingen plachten te bedienen, het „kennen van de diepten Gods" zou wel van verhevene bespiegelingen kunnen gezegd worden, maar niet van de beide praktische leerstellingen over het afgodenoffer-eten en het gemengde huwelijk, waarmede het hier verbonden wordt. Alle bezwaren worden echter weggenomen, wanneer wij aannemen, dat de auteur hier een woord aan Paulus zelven ontleend te pas brengt en misvormt om de genoemde leerstellingen, die met zijne beginselen samenhingen, te brandmerken. En dan vindt men dit te recht 1 Kor. 2 : 10, waar Paulus schrijft aangaande zijne prediking van Christus den gekruiste, dat hetgeen vroeger in geen menschenhart was opgekomen *ἡμῖν ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.* En stellen wij ons nu voor, dat hij daar Paulus had zien gewagen van *zijne* prediking in onderscheiding niet alleen van de wijsheid der wereld, maar ook van hetgeen andere Christenleeraars spraken, en nu tevens dacht aan dat wegnemen van alle scheidsmuren tusschen Jood en heiden, dat zijne volgelingen durfden bestaan, dan behoefde hij zich nog niet persoonlijk gekrenkt te gevoelen — ofschoon dit ook wel het geval geweest zal zijn, — wanneer hij zich mede verwezen zag tot den kring van hen, die de ware *γνῶσις* misten, en zelfs als *ψυχικοὶ* de dingen van Gods geest niet konden verstaan, om reeds op grond van hetgeen *zijn* zedelijk gevoel ten diepste verfoeide met verontwaardiging te spreken van zulke *βάθη τοῦ σατανᾶ.*

Eene tweede plaats van dezen aard in de Apokalypse, die

onze aandacht vereischt, is H. 2: 2, waar de Christus aan de gemeente van Efeze zegt: *οἶδα τὰ ἔργα σου - ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακοὺς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσὶν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς.* Ten onrechte beweert de Wette, dat het woord *ἀπόστολος* hier eenvoudig in den wijderen zin van „verkondiger van het evangelie" gebruikt is. Dat toch allerminst de plaatsen 2 Kor. 11: 5, 12: 11, waarop hij zich beroept, hiervoor ten bewijze kunnen strekken, zal thans wel niet meer behoeven aangetoond te worden. Wanneer men het in de Apokalypse op die wijze overzette, zoodat er gesproken zou zijn van zulken, die zeggen, dat zij evangeliepredikers zijn maar liegen, dan gevoelt men terstond, dat dit de bedoeling niet wezen kon. Niet dit toch zouden zij ten onrechte beweren, dat zij evangeliepredikers waren, maar dat zij het ware evangelie verkondigden. Is *apostel* oorspronkelijk een titel van hen, die onmiddellijk door Christus gezonden waren en daaraan hun gezag ontleenden, het behoudt dan ook dit nevendenkbeeld, waar het in wijderen zin toegepast wordt op zulken, die, ofschoon zelven niet op die wijze door Christus geroepen, door hun gemeenschap met hen, die dit wel waren, met zulk een gezag spraken. En vragen wij nu, wie de apocalypticus in het oog heeft, dan kunnen wij wel aan geen anderen denken dan aan de Nikolaïten, die hij aan het slot van dezen brief vermeldt (vs. 6). Dat hij hier toch geen nieuwe bijzonderheid opnoemt, maar slechts het reeds gezegde nog eens wil doen uitkomen om de Efeziërs te prijzen, volgt daaruit, dat met vs. 5 het hoofddenkbeeld van zijn brief: „gij hebt uwe rechtzinnigheid gehandhaafd, maar zijt in liefdebetooning verachterd," ten volle uitgesproken was. Zijn nu echter, zooals wij reeds zagen, de Nikolaïten paulinisten, dan veroordeelt hij dezen hier als „valsche apostelen," en, kon hij hen des te eer gezamenlijk „apostelen" noemen, omdat Paulus, die op dezen titel aanspraak gemaakt had, Efeze na een langdurig verblijf aldaar eerst een twaalftal jaren geleden verlaten had, en dus nog als het middelpunt zijner volgelingen kon beschouwd worden, hij aarzelt niet het oordeel der anderen te billijken, dat ze als „valsch" verworpen had. Nu kon dit zeker daarop rusten, dat die Nikolaïten zich ten onrechte op Paulus beriepen, maar naar hetgeen verder van hen gezegd

wordt moet wel de bedoeling zijn, dat de man zelf, wien zij als apostel aanhingen, daarvoor niet gehouden mocht worden. En hoe was hun dit gebleken? Niet omdat hij niet werkelijk door Christus geroepen was — wat hier met stilzwijgen wordt voorbijgegaan, maar — omdat hij en zijn aanhang *κακοί* „zedelijk slechten" waren, of, gelijk het vs. 6 heet, om hunne „werken," die zij goedkeurden en bedreven. Het is naar denzelfden maatstaf, dat zij beoordeeld worden, als Matth. 7: 15—23 de pseudoprofeten, die ondanks hun geloofsijver door den Messias verworpen zouden worden, omdat zij de *ἀνομία*, „wat met de wet streed," deden. Het verdient opmerking, dat, wat de auteur in deze brieven ook verder over de paulinisten zegt, hij hier zijn polemiek begint met te ontkennen, dat Paulus recht zou hebben op den naam van apostel, en vooral, dat hij dit doet in een brief aan de gemeente van Efeze, die anders juist, omdat zij door hem gesticht was, geacht kon worden daarvan een sprekende proeve op te leveren.

Zou het nu wellicht toevallig zijn, dat de auteur hier bijna met dezelfde woorden geheel hetzelfde oordeel over Paulus en zijne volgelingen velt, als deze 2 Kor. 11: 13, 15 over de judaïsten had uitgesproken, die van aanbevelingsbrieven uit Jeruzalem voorzien (3: 1) en met het gezag der twaalve zich dekkende te Korinthe leerstellingen predikten, die geheel in strijd waren met zijn evangelie? Traden zij met zulk een gezag op, zij deden dit *μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ*. Was dit een snoode aanmatiging, zij moesten dan ook als *ψευδαπόστολοι* afgewezen worden, ofschoon Paulus het in het midden laat, of zij den ontvangen last verkeerd volbracht hadden, dan wel — wat hij consequent redeneerende had moeten beweren — of die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* zelven het rechte evangelie wel bezaten. Vroeg men naar den maatstaf, waarop dat oordeel rustte, hij meende dan veilig op hunne *ἔργα* te kunnen wijzen, waardoor zij bleken geen *διάκονοι δικαιοσύνης* te zijn, zich niet in de dienst der ware gerechtigheid te hebben gesteld. En aarzelde de ziener niet later te voorspellen, dat de pseudoprofeet, dat geheele heidenchristendom met zijn apostel en aanhang, in het lot van satan en het beest, aan wien het zich toegewijd had, zou deelen en in den afgrond geworpen worden (20: 10), ook de judaïsten hadden

de bedreiging moeten hooren: *ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*. Maar bestaat er nu zulk een opmerkelijke overeenkomst tusschen deze philippica van Paulus en de woorden van den Apocalypticus, dan meen ik niet zonder grond te mogen vragen, of hij zich daardoor zelf ook getroffen heeft gevoeld en Paulus met gelijke munt heeft betaald?

En dit vermoeden wordt zekerheid, wanneer wij eindelijk op H. 2: 9, 3: 9 letten. Op een enkele uitzondering na twijfelden eertijds de uitleggers er niet aan, of met „hen, die zeggen Joden te zijn", wel eigenlijke Joden bedoeld waren, en zelfs Volkmar verklaart het nog zoo [1]). Die ongeloovige zoogenaamde Joden dan zouden hier getuchtigd worden, omdat zij de Christenen, die de echte Joden waren, beschuldigden van ontrouw aan de heidensche overheid en zoo aanleiding gaven, dat zij vervolgd werden. Zij verdienden daarom wel een „synagoge des satans" te heeten. Maar deze verklaring is verwerpelijk. Al was het toch de bedoeling van den auteur — wat niet blijkt — dat die vervolging door die blasphemie was uitgelokt, dan nog kon hij niet aan zulk een aanklacht hebben gedacht. Op andere tijden moge zij zijn voorgekomen, wie ziet niet, dat destijds, in Januari 69, de Joden er zich zelven bespottelijk mede zouden gemaakt hebben, toen Galilea aan de voeten gekromd lag van de Romeinen, tegen wie het in opstand gekomen was, en Jeruzalem nog altijd zich weigerde over te geven aan de krijgsmacht, die het belegerd hield? Maar buitendien rijmt zulk een haat, als zich in deze woorden uitspreekt, niet met de stemming, die den ziener ten opzichte van de Joden kenmerkt. Jeruzalem, dat den Heer kruisigde, moge hem een geestelijk Sodom en Egypte zijn (11: 8), hij verwacht toch, dat als het het dreigend oordeel Gods ondervonden heeft en er 7000 in zijn midden heeft zien vallen, de overblijvenden zich bekeeren zullen (vs. 13). Een volk, dat nog als volk zulk een toekomst heeft, kan wel geen „synagoge des satans" heeten. En al laat hij ook uit die synagoge des satans enkelen zich voor de geloovigen nederbuigen (3: 9), men zou, indien zij Joden geweest waren, daarbij eer de belijdenis uit hun mond verwacht hebben, dat

1) Comm. zur Offenb. Joh., S. 89. Anders vroeger S. 28.

Jezus in wien dezen geloofden de Christus was, dan wel dat Jezus dezen had liefgehad. Neen, zouden volgens den ziener de heidenen eerst zoo het Godsrijk binnenkomen, wanneer zij bij Israël werden ingelijfd, de Christenen waren hem dan zeker de echte Joden. Doch ook Paulus maakte op grond van zijn geloof aanspraak op den naam van Jood in den idealen zin des woords. Het groote verschil tusschen beiden was echter dit, wáárin dat ideaal van den Jood gelegen was, en terwijl de ziener en zijne geestverwanten wezen op de wet van Mozes, klom Paulus hooger op en eischte overeenstemming met hetgeen hij de geloofsgerechtigheid van Abraham noemde (Gal. 3 : 29, 4 : 26, 6 : 16). Bracht nu dit verschil, zooals men weet, hen lijnrecht tegenover elkander, dan is het zeer verklaarbaar, waarom de eersten van de paulinisten konden spreken als van hen, „die zeggen, dat zij Joden zijn, en het niet zijn maar liegen,” alsook, dat hij de bekeering van enkelen dezer beschrijft als hunne belijdenis — niet, dat Jezus de Christus was, want dit stemden zij gezamenlijk toe, maar — dat Christus hunne tegenstanders liefgehad had, en dus voor zijne ware volgelingen had erkend [1]). Maar hoe groot nu ook dat verschil in opvatting van het zedelijk ideaal mocht zijn, dat die twee partijen scheidde, het laat zich daaruit alleen toch niet voldoende verklaren, dat een ernstig man als de auteur niet in een los daarheen geworpen woord maar in een met zorg gesteld geschrift en dan nog bij herhaling de paulinisten een synagoge des satans noemde. Wat H. 2: 9 nog maar een qualificatie van hen was, is H. 3: 9 (ἐκ τῆς σ.) al een vaste benaming geworden. Het is geen louter afkeurend oordeel meer, maar schendtaal, die van hartstocht en bitterheid getuigt. Maar hij had dan ook gesproken van een βλασφημία, die hij en zijne geestverwanten van hen hadden moeten hooren, en naar de kracht van dat woord hebben wij daarbij niet slechts aan een of andere valsche beschuldiging in ’t algemeen te denken, maar bepaald aan zulk eene, waardoor hun geheel zedelijk leven en streven werd miskend en in het snoodste licht geplaatst. En wat kon hun dan als gruwelijker blasphemie tegenklinken dan wat Paulus in zijn brief aan de Korinthiërs

---

1) Verg. Jes. 49: 23, 60: 14.

nedergeschreven had, dat zij „valsche apostelen" waren, „bedriegelijke arbeiders, die het voorkomen aannamen van apostelen van Christus," en wat meer zegt, dat, evenals de satan het voorkomen aannam van een engel des lichts, zij ook zich „zijne dienaren" betoonden, die „zich voordeden als dienaren der gerechtigheid?" Zulk een blasphemie kon, meende de ziener, slechts voortkomen uit den mond van hen, die geheel blind en ongevoelig voor al wat godsdienstig en rechtvaardig was zichzelven aan den satan hadden overgegeven, en daarom verdienden die paulinisten in plaats van „de gemeente Gods," de *Q'hal Jahve*, „de synagoge," het bondsvolk, „des satans" te heeten. Zoo werpt hij dus het honend woord door Paulus geuit op hem en zijne aanhangers terug, en als wil hij al de geestelijke voorrechten, waarop Paulus in dien brief zijne geliefde Korinthiërs opmerkzaam gemaakt had door te spreken van hun geestelijken rijkdom bij hunne stoffelijke armoede (H. 8 en 9), voor zijne geestverwanten in beslag nemen, doet hij eerst nog Christus hun deze verklaring geven: „ik ken uwe verdrukking en uwe armoede, nochthans zijt gij rijk."

Het is bekend, dat de botsing, waarin Paulus te Antiochië met Petrus gekomen is (Gal. 2 : 11 vv.), aanleiding gegeven heeft, dat de strijd over het recht van bestaan tusschen het Jodenchristendom en het heidenchristendom door de aanhangers van het eerste weldra werd voorgesteld onder den vorm van een twist tusschen Simon Petrus en een anderen Simon over het recht op het apostolaat, maar dat de laatste daarbij tot een magiër werd gemaakt, die met satan in verbond getreden zich van diens krachten bediende om zijn recht door schitterende werken te staven, daarvan ligt naar ik meen de bron in het schimpwoord van „de synagoge des satans" in de Apokalypse, en, is dit slechts de terugslag van de philippica van Paulus, dan komt het dus eindelijk eenigermate op zijne rekening zelve te staan. En inderdaad, men mag veel gewicht leggen op de smartelijke teleurstelling, die Paulus ondervond, toen hij bij het rechtmatig bewustzijn van zijn geestelijke meerderheid zich door zijn tegenpartij zag dwarsboomen en de vruchten van zijn moeitevollen arbeid verstoren, maar als hij nu door hartstocht gedreven hun daarom alle ernstige overtuiging en eerlijke bedoelingen ontzeide om niets dan werktuigen eener

duivelsche macht in hen te zien, dan heeft hij hun niet alleen een grievend onrecht aangedaan, maar ook de schoone taak, waaraan hij zijn leven gewijd had, een schade berokkend, die nog lang na zijn dood heeft voortgeduurd. De Apokalypse heeft ons doen zien, hoe diep de Jodenchristenen zich door zijne honende woorden gekrenkt hebben gevoeld. Zij hebben ze niet vergeten. En al heeft men later aan de Simon-magus-sage een verzoenende strekking weten te geven, en bij het lezen in de Apokalypse van Bileam, de Nikolaïten, Jezabel en den pseudoprofeet aan geen Paulus en geen heidenchristendom meer gedacht, voor de lezers van zijn brieven is het groote gevaar blijven bestaan, dat hun oordeel over de verschijnselen op het geestelijk gebied vervalscht wordt, en zij de waarde der nuances voorbijziende met Paulus alleen licht en duisternis erkennen en zich overgeven aan een verheven idealisme zonder voldoende rekening te houden met de eischen der werkelijkheid.

Dordrecht, A. H. BLOM.
Oct. 1877.

BOEKBEOORDEELINGEN.

BIBLE STUDIES, *by M. M. Kalisch, Ph. D., M. A. Part 1. The prophecies of Balaam or the Hebrew and the Heathen.* Londen: Longmans, Green and C°. 1877.

Daar de Bileamslegende in zeker opzicht een eerste liefde van mij is, bemerkte ik met bijzondere belangstelling, dat het eerste deel van Kalisch's Bijbelstudiën over Num. 22—24 handelt. Van Kalisch toch hadden wij reden iets goeds te verwachten. Zijn commentaar op Gen., Ex. en Lev. neemt evenzeer in belangrijkheid als in omvang toe; en dit zegt veel, want Leviticus beslaat twee octavo-deelen, elk even lijvig als het eene waarin Exodus behandeld is. Het bleek daaruit, zoowel dat de auteur zich steeds meer vrij maakt van de banden der kerkelijke overlevering, als dat hij met een goed deel scherpzinnigheid en geleerdheid toegerust is [1]. Ik hoopte dus, dat hij ons iets verder brengen zou dan mijne dissertatie zeventien jaar geleden, of althans dat hij voor de resultaten, die ik toentertijd verkreeg en die mij, wat de hoofdzaken betreft, nog waar voorkomen, steviger argumenten geven zou.

Maar het boek heeft mij zeer teleurgesteld. Dr. Kalisch mag een geleerd man zijn, hij mist, meen ik, niet alleen den rechten blik op Israëls geschiedenis, maar ook de onpartijdigheid om een profeet der oudheid te begrijpen. Immers, hij heeft gelijk, als hij den Bileam van Num. 22 vgg. teekent, niet als een bedrieger maar als een edel figuur, een gehoorzaam dienaar van zijn god. Doch hij heeft geen recht, hem geheel en al te moderniseeren en hem te verdedigen

---

1) Vgl. Theol. Tijdschr. IV (1870) bl. 492 vv.

tegen de beschuldiging van door het waarnemen van natuurverschijnselen, wolken of vogels, zijn god te hebben geraadpleegd. Hij beschrijft zeer gemoedelijk [1]), hoe de ziener, na Balak zijn offers te hebben doen brengen, de eenzaamheid opzoekt om Jahweh's wil te leeren kennen. „Hoe wacht hij dus de bezieling af? Niet te midden van rumoer en beweging, niet in onstuimigen waanzin, die altijd door uitputting gevolgd wordt, niet in bedwelming der zinnen, die de ziel verlamt; maar hij zoekt de eenzaamheid op, de zwijgende natuur, ten einde door haar grootheid en oneindigheid in verhoogde stemming gebracht te worden en in stille gepeizen te verkeeren met zijn god, die niet in den storm is, waardoor bergen gescheurd en rotsen verbrijzeld worden, maar in het suizen van een zachte koelte, wiens stem slechts verstaan wordt door den reine van hart. „En God ontmoette Bileam." Hoe had dit plaats? Dat is het geheim van den profetischen schrijver, aan wien wij dit kostbaar geschrift danken. Het is het geheim van alle groote mannen, die als profeten optraden en erkend werden. Het is het groote vraagstuk, welks oplossing tegelijk de diepten der zielkunde en de geschiedenis van den godsdienst raakt, en dat nimmer kan opgelost worden zonder deugdelijk rekening te houden met het karakter van Oostersche volken en lang vervlogen tijden. Maar zooveel is zeker, dat God Bileam ontmoette, juist zooals Hij Gad of Nathan, Elia of Eliza, Jezaja of Jeremia ontmoette, niet verstrikt door tooverij, bezwering of magische kunst, maar uit eigen beweging en vrije genade, met het doel, aan zijn uitverkoren tolk uitspraken te openbaren betreffende Zijn uitverkoren natie."

Dit is schoon gezegd, maar behelst eene groote verwarring van denkbeelden. Dat God zich aan Bileam openbaarde juist zooals hij zich openbaarde aan ieder ander groot man der oudheid, is volkomen waar, niet alleen aangenomen dat Bileam een historisch persoon is, maar ook al is hij dat niet; immers, is hij een verdicht persoon, dan is de auteur te prijzen om de juistheid zijner voorstelling. Aan elk groot man der oudheid openbaarde God zich in den grond der zaak op dezelfde wijze: de omstandigheden mogen verschillen, de

1) Bl. 164 vgg.

vorm, waarin de eene of andere waarheid den mensch duidelijk wordt, zij zeer onderscheiden, waar het op aankomt is steeds dit: eene waarheid verdringt een vooroordeel in 's menschen ziel of grijpt hem zoozeer aan, dat hij zich aangespoord voelt tot handelen, waar hij straks nog onverschillig neerzat. Kunnen wij dit *begrijpen?* Nooit. Dit innerlijk proces is niet te ontleden. De wording eener heilige overtuiging is even geheimzinnig als de wording van het bewustzijn, van de taal, van de liefde; een eindwegs kunnen wij opklimmen tot hun ontstaan; maar den aanvang bespieden, ons volkomen duidelijk maken, waardoor zij moesten in het leven treden — dat is boven ons bereik. Dit is, gelijk Kalisch terecht opmerkt, het geheim der zielkunde en tevens der geschiedenis, van gene nog meer dan van deze.

Doch zeer onwaar is het, wanneer hij meent dat men hierbij rekening houden moet met het karakter van Oostersche volken en oude tijden. God openbaarde zich aan Jezaja niet anders dan aan elk uitnemend mensch, van welken tijd en in welke hemelstreek ook. Dat wil zeggen: wat wezenlijk is bij het doordringen eener waarheid in eens menschen ziel is altijd hetzelfde; datgene, waarin het eene geval van het andere verschilt, is slechts iets bijkomstigs.

Maar waartoe moet men rekening houden met het karakter van Oostersche volken en oude tijden? Hiertoe, om te kunnen begrijpen, hoe eene Godsopenbaring ten deel kon vallen aan een wichelaar, terwijl hij naar de waarheid zocht door wichelarijen. Of liever, wij moeten den toestand van een onontwikkeld volk in aanmerking nemen, wanneer wij als geloofelijk erkennen, dat een man van fijner zedelijk gevoel en dieper inzicht dan al zijne tijdgenooten tot wichelarij zijn toevlucht nemen kon, op vogelgeschrei of vogelvlucht acht gaf, of iets dergelijks deed, wanneer hij den wil van zijn god wilde te weten komen. Door dit voorbij te zien komt Kalisch er toe, te ontkennen, dat Bileam door middel van wichelarijen den wil van zijn god uitvorschte. Bileam was een dienaar van Jahweh, zoo redeneert hij, een trouw, gehoorzaam profeet; dus is het ondenkbaar, dat hij zoo iets gedaan heeft. Maar het staat duidelijk in 24: 1: „Toen Bileam zag, dat het Jahweh behaagde Israël te zegenen, zocht hij niet, als de vorige malen,

de נחשים op." Kalisch vindt dit bericht dan ook zeer vreemd; het brengt ons, zegt hij [1]), zoo plotseling uit den kring van den zuiversten godsdienst in dien van het duisterste heidendom," dat òf נחשים iets meer onschuldigs moet beteekenen, bijv. „openbaringen", òf in plaats van dit woord " of אלהים moet gelezen worden, zoodat er dan staat: „hij ging God niet opnieuw opzoeken." Kalisch is zoo onvatbaar om te begrijpen, hoe een gehoorzaam profeet van Jahweh op vogelgeschrei of iets dergelijks kon achtgeven, dat hij zelfs niet vat, hoe iemand dit denken kan. Zoo dicht hij mij de meening toe, dat Bileam gaandeweg van een heidensch wichelaar een echt profeet werd. Doch die voorstelling is in mijn *disputatio* niet te vinden. Bileam wordt in het geheele verhaal van den aanvang af als aanbidder van Jahweh voorgesteld, en als een man, die niets doen wil dan wat zijn god hem beveelt. Alleenlijk, hij waant in den beginne, hoopt althans, dat hij het volbrengen van Jahweh's geboden zal kunnen vereenigen met het verkrijgen van voordeel en eer; hij weet niet zeker, wil liefst niet voor zeker houden, dat Jahweh aan Israël niets dan geluk gunt. Wil men liever: de schrijver stelt hem zoo voor, ten einde duidelijker te doen uitkomen, dat Jahweh ontwijfelbaar en ontegenzeggelijk Israël wilde zegenen. Min of meer is de Bileam van Numeri 22--24 aan koning Macbeth gelijk, van wien zijn vrouw zegt:

> Thou wouldst be great;
> Art not without ambition; but without
> The illness should attend it. What thou wouldst highly,
> That wouldst thou holily; wouldst not play false,
> And yet wouldst wrongly win.

met dit onderscheid, dat de bereidvaardigheid tot slechte daden, die de eerzucht moet vergezellen, zal deze tot grootheid leiden, bij Bileam zeer gering was en eindelijk geheel verdrongen werd.

Of de schrijver dan wichelarij goedkeurde, ten minste voor iets onverschilligs hield? Waarschijnlijk niet. Immers, hij laat Bileam zeggen [2]): „Er is geen wichelarij in Jakob, noch tooverij in Israël, ten tijde als van Jakob en Israël ge-

1) Bl. 19.
2) Num. 23 : 23.

zegd wordt: Wat doet God groote dingen!" Doch wichelarij was in zijn tijd zoo aan de orde van den dag [1]) — gelijk zij altijd onder Israël zeer gewoon gebleven is — dat het vanzelf spreekt, hoe hij de gezanten van Balak, die Bileam komen verzoeken Israël te vervloeken, beschrijft, met קסמים, „wichelaarsloon," bij zich [2]), Bileam aan Balak doet bevelen, altaren te bouwen en offers te brengen, om Jahweh gunstig voor zijn wensch te stemmen, en hij den ziener naar een open plaats, שפי, doet gaan [3]), natuurlijk met het doel, natuurverschijnselen waar te nemen. Niet dit is het bewijs van zedelijken vooruitgang in Bileam, dat hij ophoudt met wichelen, om op eene andere manier Jahweh's wil na te speuren, maar dat hij geheel en al ophoudt met daarnaar te zoeken, omdat hij duidelijk ziet wat Jahweh's wil is.

Aan dit gemis aan zin voor den geest der oudheid paart Dr. Kalisch in dit boek een zeer slappe exegese. Zoo verklaart hij het woord שפי in Num. 23 : 3 terecht door „open plaats", maar vat het dan stilzwijgend op in den zin van „eenzaam," zooals Onkelos het overzette, en bouwt op het aldus verkregen bericht: „en Bileam zocht de eenzaamheid op' zijn nieuwerwetsche opvatting van den ziener. Desgelijks vertaalt hij, bl. 83, קוץ in 22 : 3 door „bevreesd zijn," terwijl hij het op bl. 89 terecht verklaart door „walgen." In 24 : 17 wordt de lezing קרקר tegenover die van Jer. 48 : 45, קדקד, in bescherming genomen, omdat zij de moeilijkste is; nu, dat is zij inderdaad, want zij geeft volstrekt geen zin [4]).

Op de vraag, wanneer de pericoop geschreven is, antwoordt de schrijver: in Davids tijd. Hij keurt zelfs de meening, dat zij eerst later, in de Assyrische periode, nader onder Jerobeam II, zou ontstaan zijn, geen opzettelijke weerlegging waard, ondanks de lange lijst van critici, die dit gevoelen voorstaan [5]). Mij dacht, wanneer men een boek van ruim driehonderd bladzijden over Num. 22—24 schrijft, zou eene eenigermate uitvoerige bespreking van deze meening geen overdaad zijn geweest.

Of is het zoo duidelijk, dat de pericoop onder David is ge-

1) Zie de bewijsplaatsen in mijne *Disputatio* p. 113 sqq.
2) Num. 22 : 7.
3) Num 23 : 3.
4) Vgl. mijne *Disputatio* p. 35 sq.
5) Bl. 46.

dicht? Volstrekt niet. Om dat met eenigen schijn van waarheid te stellen, moet Kalisch 24 : 18—24, de profetieën over Edom, Amalek, Kain en Assur, voor onecht verklaren. Hiervoor nu brengt hij geen ander argument bij, dan dat zij wel kunnen gemist worden en wij ze niet zouden gewacht hebben, nadat Billeam aan Balak had gezegd [1]): „Ik zal u verkondigen, wat dit volk aan *het uwe* doen zal." Is dit een steekhoudend bewijs? Mij dunkt, twee overwegingen pleiten er tegen.

Vooreerst, wordt het laatste gedicht nu belachelijk kort. Immers, terwijl het begint met denzelfden langen, plechtigen aanhef van de vorige zegening [2]):

De godspraak van Bileam ben Beor,
  De spreuke des mans met gesloten oogen;
De godspraak van hem, die Gods woorden hoort
  En de kennis des Allerhoogsten bezit,
Die het gezicht des Almachtigen aanschouwt,
  Die neervalt 3) en dan ontsluierd van oog wordt 4).

zou hierop bij Kalisch's onderstelling niets gevolgd zijn dan de weinige regelen:

Ik zie hem, maar niet nu;
  Ik aanschouw hem; doch niet van nabij.
Er gaat een star uit Jakob op;
  Er staat een schepter op uit Israël;
Hij verbrijzelt de slapen van Moab,
  En den schedel van de zonen des krijgsrumoers.

Daarenboven, is het bijna ondenkbaar, dat de schrijver zich alleen met Moab zou hebben beziggehouden. Men bedenke wel, wij hebben hier — ook volgens Kalisch — een geheel verdicht verhaal vóor ons, welks strekking was, Israël als het onherroepelijk door Jahweh gezegend volk voor te stellen. Zulk een thema zou een Israëlietisch schrijver niet licht behandelen, alleen acht slaande op Israëls betrekking tot Moab. Van Davids dagen af toch heeft de verhouding tot dit volk nimmer zulk een dreigend karakter gehad, dat zij een dichter kon bezielen tot een zoo uitvoerige, opzettelijke, plechtige verkondiging van Jahweh's voorliefde voor Israël. Al kreeg,

1) 24 : 14. 2) 24 : 3—9.
3) Over dit woord straks meer! 4) Vs. 15, 16.

door de inkleeding die hij koos, Moab de eerste plaats bij zijne voorspellingen van het lot der omliggende volken, het kon niet anders, of hij moest andere vermelden. Het noemen van Assur aan het slot en van de schepen uit het Westen, die de volken aan den Eufraat zouden onderdrukken, geeft den sleutel tot recht verstand van de gespannen stemming des auteurs. Had hij alleen het oog op Moab, dan zou zijn stuk geweest zijn: much ado about nothing.

Ik neem deze gelegenheid te baat om de uitlegging van een moeilijk woord in dit verhaal aan deskundigen voor te stellen. In Num. 24: 4, 16 noemt Bileam zich נֹפֵל, wat de LXX door ἐν ὕπνῳ overzetten. De gewone vertaling is: „die neervalt". Hierin is echter iets zonderlings; immers, zieners ontvingen wel openbaringen in nachtgezichten, maar dit kan niet aangeduid worden door נפל, dat „vallen" niet „liggen" beteekent, al vertaalde Onkelos het ook door שְׁכִיב. Kregen zij overdag openbaringen, dan was het in opgewondenheid, niet „neervallende". Hetzelfde werkwoord nu wordt ook gebruikt 1 Sam. 19: 24, waar van Saul wordt gezegd: „וַיִּפֹּל naakt dien ganschen dag en nacht." Hier kan het onmogelijk „vallen" beteekenen; men kan toch niet een etmaal lang *vallen*. Zou het niet een vorm zijn van פלא of פלה? Dat het werkwoord gewoonlijk ל"א is, levert geen bezwaar op; zulk eene verwisseling is niet ongewoon en komt ook bij dezen wortel voor. De vorm ויפל is dan zeer regelmatig af te leiden van een w.w. ל"ה. Lees slechts וַיַּפְל, in Hif'al, of in Nif'al, וַיִּפֶּל. De vorm נפל is moeilijker; wij moeten aannemen, dat het een part. Nif'al is, waarbij de leesmoeder ה is weggelaten, נִפְלֶה = נִפְל. Wat de beteekenis betreft, פֶּלֶא is een „wonder" of „iets wonderlijks", en de profeten zullen in hun razernij wel wonderen gedaan hebben, zooals dansende Derwischen het nog doen, zichzelven snijden zonder veel letsel te ondervinden, gloeiende priemen in den mond steken en dergelijke. Ook Richt 13: 19 wordt het w.w. פלא van een godlijk persoon gebezigd; maar het is zeer onzeker, wat het daar beteekent.

Leiden. November. H. OORT.

Ad-Dourra al-Fâkhira. *La Perle Précieuse de Ghazâlî*, par Lucien Gautier. Genève-Bâle-Lyon, H. Georg. 1878.

De Moslimische godgeleerden hebben zich met zekere voorliefde in eschatologische vragen verdiept. Uitgaande van den heiligen tekst, hebben zij allengs een vrij samengesteld plan van dood, oordeelsdag en volgend leven ontworpen, waarvoor de stof deels aan redeneering en verbeelding, deels ook aan de Joodsche en Christelijke eschatologie ontleend is. Inhoever dit laatste geschied is, kan eerst dan uitgemaakt worden, als de Moslimische litteratuur over dit onderwerp toegankelijk gemaakt en kritisch geordend zal zijn. Hiertoe is de uitgave van Ghazâlî's „Kostbare parel" door den heer Gautier een zeer belangrijke bijdrage. De Arabische tekst is met zorg en nauwgezetheid bewerkt en vergezeld van eene verdienstelijke Fransche vertaling met eenige ophelderingen. In sommige opzichten wijkt Ghazâlî merkwaardig van anderen af, b. v. wat Jezus betreft. Het algemeene denkbeeld van de Moslims is, dat met de komst van Jezus op de wolken, na de overwinning van den Antichrist, de oordeelsdag aanvangt, en het is een zeer gewone uitdrukking, wanneer men zegt „tot de komst van Isa ibn Marjam" voor „tot het einde der dagen". Bij onzen schrijver is aan Jezus een nederiger rol toegekend. Wanneer op den grooten dag alle menschen verzameld zijn en duizend jaar in spanning gestaan hebben, wenden zij zich eindelijk tot Adam om diens bemiddeling in te roepen. Als deze zich verontschuldigt, keeren zij zich tot Noach, dan tot Abraham, vervolgens tot Mozes en ten laatste tot Jezus. Maar ook deze zal de taak niet aanvaarden, op grond dat men hem naast God als diens zoon aangebeden heeft, en hij dus eerst zichzelf zal moeten vrijpleiten. Op zijn raad belast zich Mohammed met de voorbede. Dan eerst wordt de weegschaal opgesteld en ook Jezus verschijnt voor God, die hem zegt: „Hebt gij den menschen geleerd: neemt ons tot God, mij en mijne moeder, in plaats van God?" Dan looft Jezus God en prijst Hem, terwijl hij zichzelven vernedert en laakt; daarop antwoordt hij: „God zij geloofd! het past mij niet te zeggen

waartoe ik geen recht heb. Indien ik het gezegd had, zoudt Gij het weten, want Gij weet wat in mij is, terwijl ik niet weet wat in U is. Want Gij zijt de kenner der geheimen." De Allerhoogste glimlacht en zegt: „dit is de dag, waarop de rechtvaardigen de vrucht zullen plukken van hunne deugd. Gij hebt de waarheid gesproken, o Jezus, keer naar uwen zetel terug."

M. J. DE GOEJE.

THE PRAYER BOOK INTERLEAVED. Cambridge, Campion en Beamont. 9e dr. 1877.

In 1865 werd door de h.h. Campion en Beamont te Cambridge van „the book of common prayer" een „doorschoten" uitgave bezorgd, d. w. z. tegenover den tekst zijn aanteekeningen, die opheldering geven over het ontstaan van de verschillende formulieren bij de Anglikaansche Kerk nu of vroeger in gebruik, ter vergelijking die van andere kerkgenootschappen bevatten, en korte, maar zaakrijke mededeelingen verstrekken over den kalender en de heilige dagen. Dit boek bevat ook de psalmen, met uitvoerige toelichting van het gebruik dezer liederen en de orde waarin zij in verschillende tijden en in verschillende kerkgenootschappen gelezen of gezongen werden. In de 7e uitgave, in 1870 verschenen, werd daar mede aan toegevoegd, welk gebruik voorheen en thans van de psalmen in de Joodsche Kerk gemaakt wordt, naar de inlichtingen van Dr. Schiller-Szinessy, die deze in volgende drukken nog verder heeft aangevuld. Het laatste bijvoegsel bevat de niet onbelangrijke ontdekking, dat de Christelijke indeeling des bijbels in boeken en hoofdstukken niet eerst in de 15e eeuw door de Joden is overgenomen, zooals men tot nog toe meende, maar reeds 150 jaar vroeger voorkomt bij R. Schelomo b. Ismaël.

Dat deze uitgave van het gebedenboek werkelijk zeer gewenscht was, blijkt hieruit, dat nu, na nauwelijks 12 jaar, reeds de 9e druk in gebruik is.

M. J. DE GOEJE.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

OUDTESTAMENTISCHE STUDIËN.

De dissertatie van den Heer P. G. Datema, den 8sten Juni 1876 te Utrecht verdedigd en getiteld: *De dekaloog*, ligt reeds sedert geruimen tijd op mijne schrijftafel, wachtende op eene aankondiging. Die taak trok mij niet aan. Dat Dr. Datema over den Dekaloog anders denkt dan wij, zou slechts eene reden te meer geweest zijn om met belangstelling van zijn proefschrift kennis te nemen en daarvan een critisch verslag te geven. Doch de vorm, waarin hij zijn gevoelen voordraagt, is even onaangenaam als de toon hier en daar kwetsend is. Dit stemt niet tot wisseling van gedachten. Toch zou het niet goed zijn om die reden de dissertatie onvermeld te laten, en kwijt ik mij daarom thans nog, zij het ook wat laat, van mijne verplichting.

De Inleiding (bl. 9–12) wijst op het belang van den Dekaloog voor de kennis van het standpunt en de denkbeelden van Mozes, maar ook op het gewicht van deze kennis voor de geheele opvatting van de godsdienstige ontwikkeling des menschdoms. Reeds hier openbaart zich het streven van den auteur om de meening, die hij niet is toegedaan, voor te stellen als het uitvloeisel van eene aprioristische theorie. Doch hij stipt natuurlijk slechts aan en haast zich om te komen tot zijn onderwerp. Over de wijze van behandeling laat hij zich aldus hooren: „In ons onderzoek zien we allereerst, waarvoor de overgeleverde oorkonde wil en moet gehouden worden, vervolgens kortelijk wat deze, voor zooveel zij (dit wordt dan nog nader tegen Land gehandhaafd) ons den oorspronkelijken Dekaloog doet kennen, aangaande Mozes' godsdienstig-zedelijke denkbeelden leert." Bijzonder duidelijk is dit niet — evenmin trouwens als wat onmiddellijk volgt: „Het onderzoek is naar zijn

karakter uitlegkundig, leidt echter van zelf tot omvangrijke uitweidingen van verschillenden aard. Wat aangaat het hier ingenomen standpunt ten opzichte der historische kritiek, ofschoon hare resultaten niet veel behoeven te worden besproken, moge dit het „wettig vrije" blijken te zijn. Gewis, menige traditioneele zienswijs heeft tengevolge dier resultaten herziening noodig — in zeer gestrengen zin —, doch wel niemand zal in een proefschrift als dit hiervoor de bewijzen zoeken bijeengebracht, evenmin als de uiteenzetting van vele verouderde gevoelens of van elders en historisch bekende zaken." Door zulke kranke volzinnen worden wij niet veel wijzer. Wij slaan dus het stuk zelf op en onderzoeken, wat de schrijver ons daarin aanbiedt.

Van bl. 13—65 worden de twee recensiën van den Dekaloog, in *Exod.* XX en *Deut.* V bewaard gebleven, exegetisch en critisch behandeld. De aanhef („Ik, Jahveh, ben uw god") geeft den schrijver aanleiding om over de beteekenis en den ouderdom van het tetragrammaton zijn gevoelen te zeggen (bl. 15—18) en tevens om de verschillende meeningen betreffende de verdeeling van den Dekaloog te bespreken (bl. 21—24). Hij vat „Jahveh" op als: „Hij die is", volgens *Exod.* III, en houdt den aanhef niet voor het eerste der „woorden", maar voor inleidend, zoodat „Gij zult geene andere goden voor mijn aangezicht hebben" het eerste gebod wordt. Nog spreekt hij hier zijne overtuiging uit, dat de twee recensiën niet den oorspronkelijken Dekaloog, maar paraphrasen daarvan behelzen: op de steenen tafelen stonden alleen korte voorschriften, die later, hoezeer reeds in zeer oude tijden, uitgebreid en nader toegelicht zijn. Zoo is het slot van den aanhef („die u uit Egypte, uit het slavenhuis, heb geleid") evenzeer een toevoegsel, als wat in vs. 4—6 volgt op de woorden: „Gij zult u geen afgodsbeeld maken". De onderscheidene geboden worden nu, van bl. 24—65, verklaard en tevens als Mozaïsch gehandhaafd, altoos behoudens de reeds vermelde onderscheiding van de echte kern en de later daaraan toegevoegde opheldering. Gelijk te verwachten was, staat de schrijver het langst stil bij de bepalingen tegen den beeldendienst, over den sabbat en tegen het begeeren. Met de mededeeling van den oorspronkelijken Decalogus wordt dit gedeelte der dissertatie

besloten. Dr. Datema bepaalt dien aldus: „Ik, Jahveh, ben uw god. 1. Gij zult geene andere goden hebben [1]). 2. Gij zult u geen afgodsbeeld maken. 3. Gij zult den naam van Jahveh, uw god, niet ijdellijk gebruiken. 4. Gedenk den sabbathdag, om hem te heiligen. 5. Eer uwen vader en uwe moeder. 6. Gij zult niet doodslaan. 7. Gij zult niet echtbreken. 8. Gij zult niet stelen. 9. Gij zult niet valsch getuigen tegen uwen naaste. 10. Gij zult niet begeeren uws naasten huis."

Thans wordt, van bl. 66—73, onderzocht, wat de Dekaloog leert aangaande de denkbeelden van Mozes. Vooraf nog eene korte wederlegging van de bezwaren, door Land tegen den Moz. oorsprong van den geheelen Dekaloog ingebracht (bl. 66-69). Daarna, in vier bladzijden, eene even beknopte samenvatting van de gevolgtrekkingen, waartoe de als echt erkende kern recht geeft — uitloopende op de afwijzing van het gevoelen dergenen, „die op de geschiedenis van den Israëlitischen godsdient de ontwikkelingstheorie onbepaald willen (!) toepassen, daar ze het niet erkennen mogen (!): hier moet bijzondere, goddelijke openbaring zijn geschied."

Uit dit overzicht blijkt duidelijk, dat Dr. Datema volstrekt geen letterknecht is. Wie, in strijd met de ondubbelzinnige uitspraak (*Exod.* XX: 1): „En Elohîm sprak al deze woorden", waardoor, in verband met *Deut.* X: 4, de inhoud der twee tafelen wordt bepaald, den oorspronkelijken Dekaloog zóó beperkt als hij doet — hij veroorlooft zich inderdaad groote vrijheden. Verre is het van mij hem dat ten kwade te duiden. Maar zeer bevreemdend mag het heeten, dat iemand, die zelf zoover afwijkt, op zoo onaangenamen toon polemiseert tegen mannen, die, in een of ander opzicht, iets of veel verder gaan dan hij. Dat past eigenlijk ook den verdediger *quand même* der overlevering niet, maar in hem kunnen wij het toch plaatsen. Doch hoe men er toe komt om, ter linkerzijde van eene grenslijn, die men zelf getrokken heeft, niets dan willekeur en apriorisme te zien, dat schijnt mij een raadsel. De doorgaande strekking van Dr. Datema's polemiek is: aan te toonen, dat wie anders concludeert dan hij dit doet omdat hij

---

1) Het woord על־פני schijnt hier toevallig te zijn weggelaten: op bl. 24—26 wordt het als een bestanddeel van den echten tekst beschouwd.

geene andere conclusie wil. Mozes kan geen monotheïst geweest zijn, dus was hij een henotheïst; Mozes mag geen geestelijk godsbegrip gehad hebben, derhalve heeft hij het gebruik van beelden niet verboden — zoo redeneeren, in Dr. Datema's proefschrift wel te verstaan, zijne tegenstanders. Dat is, om het in één woord uit te drukken, onhebbelijk. Onder het lezen komt men telkens in verzoeking om uit te roepen: man, wat heb ik u voor kwaad gedaan? Ik moet althans ééne proeve citeeren en neem bij voorkeur zulk eene, waarbij wij van weerszijden volkomen bedaard kunnen blijven. Met het oog op *Godsd. van Israël* I: 281 rekent Dr. Datema mij tot de uitleggers, die het 10de gebod niet tegen de zondige gezindheid, maar tegen het begin der zondige daad gericht achten. Geheel juist is dat niet, want ik schreef t. a. p. dat de begeerte in het bedoelde gebod „niet bloot als gezindheid, maar als het begin van de zondige daad wordt opgevat." Ik laat daarop volgen, dat er „weinig scherpzinnigheid noodig was om in te zien, dat het voeden en koesteren van de begeerte als van zelf tot zondige handelingen leiden en daarom, indien mogelijk, gefnuikt worden moest" — wel een bewijs, dat ik geene tegenstelling zag tusschen gezindheid en daad en de eerste volstrekt niet uitsloot. Daarom kon ik dan ook dus voortgaan en eindigen: „In de Egyptische zedenleer, die, naar onze onderstelling, aan Mozes niet onbekend was, bleef die onverbrekelijke samenhang tusschen gezindheid en daad niet onopgemerkt." De lezer ziet, waarvoor ik mij hier op de moraal der oude Egyptenaren beroep — zeker meer in het belang van hen, die in het 10de gebod de gezindheid vinden, dan van degenen, die daarin uitsluitend de verkeerde daad zien aangeduid — en overwege nu wat Dr. Datema schrijft (bl. 64): „Beroept Kuenen zich op de Egyptische zedeleer, bij de onzekerheid van de resultaten der Egyptische oudheidkundige onderzoekingen (vgl. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, I: 279 [1]), zal zulk een getuigenis wel niet voor veel beteekenend te hou-

1) Ewald spreekt t. d. p. alleen over de moeilijkheid om ons van de godsleer der oude Egyptenaren eene zuivere en zekere voorstelling te vormen, en — overdrijft die wel eenigszins. Doch het kwam hem natuurlijk niet in den zin, aan „de resultaten der Egyptische oudheidkundige onderzoekingen" „onzekerheid" toe te schrijven.

den zijn. Buitendien, al vindt men bij de Egyptenaars iets verboden, 't welk sommigen in 't 10[de] gebod meenen te vinden, wat gaf zulk eene toevallige overeenkomst van inhoud tusschen een Isr. gebod en eene Egypt. grondstelling nog, om te bewijzen, dat die met 't Egypt. gedenkstuk overeenstemmende opvatting van het gebod des Dekaloogs de juiste is, vooral wanneer het blijkt, dat met 't oog op het zelfstandig karakter en de interpretatie van dit gebod in 't. O. T. gegeven, die opvatting niet de juiste kan zijn?" — Hoe hebben wij het nu? Ik breng koren op Dr. Datema's molen en word afgewezen, eerst als niet ontvankelijk en daarna met de vraag, wat mijne bijdrage geeft om het tegendeel van hetgeen ik wilde aantoonen te bewijzen? Inderdaad, zeer weinig. Maar wèl getuigt zulk eene manier van schrijven zeer duidelijk, èn van overhaasting onder het lezen, èn van een treurig gemis van waardeering. Zal Dr. Datema der wetenschap nog goede diensten bewijzen, dan moet hij zich allereerst van deze fouten bewust worden en daartegen ernstig op zijne hoede zijn.

De foederis notione Jeremiana commentatio theologica. Scripsit Hermannus Guthe, Theol. Lic. (Leipzig, 1877). Naarmate de Latijnsche dissertatiën zeldzamer worden, wordt het genot, dat de lectuur daarvan oplevert, niet grooter. Het is ook dit stuk aan te zien, dat het niet zonder moeite is gebaard. Doch de schrijver weet duidelijk te maken wat hij bedoelt, en daarmede mogen wij tevreden zijn. Zijne *Commentatio* is verdeeld in 5 deelen. Het *exordium* (p. 1—4) omschrijft het onderwerp: het bewijs zal worden geleverd, dat Jeremia zich den Israëlietischen godsdienst bij voorkeur heeft gedacht als een verbond tusschen Jahveh en Israël; tevens zal worden in het licht gesteld, waarom hij dat deed. Dan wordt in § II (p. 4—35) de beschrijving van dien godsdienst als verbond, zooals zij bij Jeremia voorkomt, teruggegeven. De auteur toont aan, dat inderdaad bij den profeet de notie „verbond" eene zoo ruime plaats inneemt, wat hij daarmede heeft bedoeld en welk recht van Jahveh op het volk en van het volk op Jahveh uit het verbond voortvloeit. § III (p. 35—48) is getiteld: *Foederis rupti sive irae periculum* en ontwikkelt het denkbeeld, dat het gericht van Jahveh over het afvallige

volk eensdeels uit het verbond voortvloeit, maar ook anderdeels door het verbondsrecht wordt beperkt. Zoo is de overgang gebaand tot § IV (p. 48—65), over de herstelling van het verbond, waarin Jeremia's verwachtingen over de toekomst, altijd uit het door den schrijver gekozen gezichtspunt, worden beschouwd. Eindelijk wordt in § V (p. 66, 67) de slotsom van het geheele onderzoek opgemaakt.

De schrijver heeft Jeremia ijverig bestudeerd en van den arbeid zijner commentatoren vlijtig gebruik gemaakt. Met zijne opvatting van de teksten kan gewoonlijk worden ingestemd. Toch aarzel ik, aan zijne *Commentatio* blijvende waarde toe te kennen. Hij heeft m. i. het bewijs niet geleverd, dat wij de theologie — of, gelijk hij zich liever uitdrukt: de prediking — van Jeremia bij voorkeur uit het éene gezichtspunt, dat hij gekozen heeft, moeten bezien. Wèl gebruikt de profeet (H. XI: 2, 3, 6, 8, 10; XXII: 9; XXXI: 31—33; XXXII: 40; XXXIV: 8, 10, 15, 18; volgens onzen schrijver óók H. LI: 5) het woord „verbond" en zijn er onder deze plaatsen, waaruit blijkt, dat hij het bezigt in zeer ruimen en algemeenen zin. Wèl onderscheidt hij zich hierdoor van zijne voorgangers onder de profeten. Doch hieruit volgt niet, dat het verbond bij hem het alles beheerschende begrip geworden is, of, anders uitgedrukt, dat zijne gansche prediking daaronder moet worden gesubsumeerd. Zij laat zich zoo voorstellen, maar behoeft juist niet zoo voorgesteld te worden. Aan deze eerste bedenking moet eene tweede worden toegevoegd. De auteur beperkt zijn onderzoek tot Jeremia en vergelijkt dezen alleen met de andere profeten. Zijne verhouding tot den Pentateuch, inzonderheid tot Deuteronomium, wordt wel niet ontkend, maar toch volstrekt niet opzettelijk in het licht gesteld. Dit schijnt mij eene wezenlijke leemte, want nu blijft natuurlijk de historische verklaring van Jeremia's zienswijze onvolledig, of juister: geheel achterwege. Mij dunkt, de schrijver zelf, dien wij nog dikwerf op het thans door hem betreden terrein hopen te ontmoeten, zal later zelf inzien, dat hij de grenzen van zijn onderzoek niet zoo mocht trekken en in zijne geheele uiteenzetting zich meer door den profeet dan door een — aan hem ontleend, maar toch — niet door hem als leiddraad aangegeven denkbeeld had moeten

laten besturen. Wat hij nu geschreven heeft, zal hij niet behoeven terug te nemen, maar toch wel anders willen rangschikken en encadreeren.

Hoewel het O. Testament aan het Nieuwe voorafgaat en Dr. Herderscheê's *Bloemlezing uit de godsdienstige geschriften der Israëlieten* (Nijmegen, 1876) vóor zijne „Bloemlezing uit de godsdienstige geschriften der oudste Christenen" (ald. 1877) het licht heeft gezien, moet toch de eerste in ons Tijdschrift nog besproken worden, terwijl de laatste, dank zij den ijver van onzen medearbeider Rovers, reeds werd aangekondigd (Deel XI: 438—442). Misschien is dat uitstel wel, althans voor een deel, te wijten aan de eigenaardige moeilijkheden, die in dit geval aan de taak van beoordeelaar verbonden zijn. De meeste boeken, waarvan wij verslag moeten geven, behooren tot een gevestigd *genre*, indien ik mij zoo mag uitdrukken. Wanneer wij hebben aangeduid, hoe hoog of laag zij in dat *genre* staan, dan hebben wij onzen plicht gedaan. Maar met bloemlezingen uit het O. of N. Testament is het een ander geval. Hier is het *genre* zelf nieuw en, gelijk wel door allen zal worden toegestemd, aan bedenkingen onderhevig. De beoordeelaar kan dus niet aanstonds in zee steken; hij dient zich eerst te verklaren over de soort, waartoe het boek, dat voor hem ligt, behoort. Ook de billijkheid vordert dat. Want hij mag dat boek, of liever: den verzamelaar van dat boek niet aansprakelijk stellen voor fouten, die, naar zijn oordeel, de geheele soort aankleven. Wij moeten dus in casu twee vragen beantwoorden: hoe denkt gij over zulke „bloemlezingen" in het algemeen? en: hoe schijnt u deze in het bijzonder geslaagd? Beide vragen vorderen wellicht meer tijd en ruimte dan ik er op dit oogenblik aan geven kan. Maar ik wil toch liever iets doen dan, door nog langduriger uitstel, aanleiding geven tot billijk beklag.

Laat mij de eerste vraag terstond aldus mogen beperken: Hoe denkt gij over eene bloemlezing uit het O. Testament? Zonder aarzeling antwoord ik: niet gunstig. Haar doel kan tweeledig zijn, stichtelijk of aesthetisch; zij kan, met andere woorden, òf de opwekking van het godsdienstig leven òf de billijke waardeering van het O. Testament uit een lite-

rarisch oogpunt, misschien het één en het ander, willen bevorderen. De groote ingenomenheid met die doeleinden mag ons natuurlijk niet weerhouden te vragen, of het daartoe aangewende middel in zich zelf goed is? En daaraan juist meen ik te moeten twijfelen. Wij zijn de periode, waarin de Bijbel van het begin tot het einde werd doorgelezen, lang voorbij, en even ver ligt de tijd achter ons, waarin alles, wat daarin voorkomt, als bewonderenswaardig werd geroemd. Niets schijnt ons dus billijker, dan dat er bij het bijbellezen eene keuze wordt gedaan; dat sommige stukken, zeer vele zelfs, blijven rusten; dat andere telkens weer worden opgeslagen. Zoolang wij zelven dat doen, maken wij gebruik van een onbetwistbaar recht. Doch zoodra een ander voor ons gaat kiezen en ons het door hem uitgelezene in handen geeft, met terughouding natuurlijk van de rest, ontvangen wij — althans zoo komt het mij voor — den indruk, dat hij heerschappij over ons wil oefenen en zich iets aanmatigt van hetgeen ons zelven toekomt en moet blijven toekomen. Om het in weinige woorden uit te drukken: ik zoek liever mijne stichting en maak zelf mijn eigen oordeel op, dan dat ik een bundel in de hand neem, die — zou ik hier den Leekedichter niet mogen citeeren? — zich als stichtelijk en schoon, van het begin tot het einde, komt aanmelden. — Men zal mij antwoorden, dat de meeste menschen anders zijn en niet zoeken en ook niet zelven oordeelen. Toegestemd, maar — zijt gij wel zeker, dat de zoodanigen eene bloemlezing zullen ter hand nemen en, zoo ja, haar zullen weten te waardeeren? Vooral op dit laatste leg ik den nadruk. Voor tragen van geest en onzelfstandigen is eene bloemlezing al licht even weinig geschikt als het O. Testament in zijn geheel. Hunne plaats is: onder het gehoor van een man, die hun de godsdienstige en letterkundige waarde van die verzameling weet uit te leggen. Of wel: voor hen moet het O. Testament uit het Semietisch in het Japhetisch worden overgezet. De bloemlezing geeft hun wel iets, maar lang niet genoeg en volstrekt niet wat zij eigenlijk noodig hebben.

Voor onbillijk kan ik deze critiek niet houden. Met opzet heb ik het onhistorische, dat elke bloemlezing eigen is, niet in rekening gebracht, maar mij bepaald tot het terrein,

waarop zij zelve verklaart zich te willen bewegen. Zij geeft ons geen zuiveren indruk van Israël's godsdienstig leven, noch ook van de aesthetische waarde of onwaarde van het O. Testament. Goed, maar — dat wil zij ook niet doen. Welnu dan, wij laten dit antwoord gelden, maar vragen dan zooveel te ernstiger, of zij geeft wat zij wèl wil en beoogt? Mijne bedenkingen leiden, gelijk men ziet, tot een ontkennend antwoord.

Dr. Herderscheê heeft een ander oog op de behoeften en de eischen van ons publiek Wellicht zal de uitkomst hem rechtvaardigen en mij logenstraffen, of heeft zij dat reeds gedaan. Ik zou er mij hartelijk in verheugen. Want hoezeer ik aan het zoeken in den Bijbel de voorkeur blijf geven boven het gebruik van de bloemlezing, toch verkies ik dit laatste zéér verre boven de verwaarloozing van den Bijbel. Laat mij dan ook over het *genre* nu niet langer uitweiden, maar liever aanstonds onderzoeken, hoe Dr. Herderscheê in zijne poging is geslaagd.

Mij dunkt, daarover kan het oordeel niet twijfelachtig zijn. Hij heeft een in zijne soort voortreffelijk werk geleverd. Zijne vertaling heb ik niet doorloopend kunnen vergelijken, doch waar ik dit wel deed, scheen zij mij zeer wel gelukt. De keuze van stukken is insgelijks zeer gelukkig uitgevallen: van het in een of ander opzicht uitstekende is hem weinig ontsnapt, en wat hij opnam, verdient bijna altijd, om deze of gene reden, de aandacht. Ook de rangschikking heeft veel wat haar aanbeveelt. Zij is, in het algemeen, de chronologische. De profeten van de 8ste eeuw gaan vooraf; dan volgen eenige vóor-exilische geschiedverhalen, proeven uit de oudste deelen van Spreuken, enkele Psalmen, stukken uit Deuteronomium — en zoo voort, tot Daniël toe. Er zijn natuurlijk aan deze opeenvolging bezwaren verbonden, vooral dit éene, dat de lezer den draad der geschiedenis van Israël niet kan vasthouden en door de verhalen soms teruggebracht wordt tot tijden, die hij reeds lang achter zich meende te hebben. Doch dit was niet wel te vermijden en zou, bij het volgen van eene andere orde, weder door andere bezwaren zijn vervangen. Eindelijk kan nog èn van de korte inleidingen op de boeken, waaruit wordt overgenomen, èn van de toelichtende

aanteekeningen veel goeds worden gezegd: ze zijn eenvoudig en duidelijk en met de noodige spaarzaamheid aangebracht.

Het ligt in den aard der zaak, dat op deze erkenning van de verdiensten der „Bloemlezing" eenige vragen en bedenkingen volgen moeten. De verzamelaar zelf is „overtuigd van het onvolmaakte zijns werks". Maar bovendien heeft bij het samenlezen van stichtelijke en schoone pericopen ieders subjectiviteit te ruime speling dan dat de één vollen vrede zou kunnen hebben met het werk des anderen Doch de vraag: waarom dit? en waarom dat niet? heeft voor den lezer te weinig belang, dan dat zij dikwerf zou mogen worden herhaald. Ik bepaal mij dus tot dit ééne: zijn de boeken *Samuel* niet veel te weinig gebruikt? De geschiedenis van Samuel's jeugd is gedeeltelijk opgenomen; zoo ook 1 *Sam.* VII: 2—12 en — welk hoofdstuk ik zeer gaarne zou willen ruilen voor wat anders — zijne afscheidsrede in H. XII. Maar aangaande Saul bevat de Bloemlezing zoo goed als niets — alleen den treurzang op hem en Jonathan. Even schraal is David bedeeld: slechts de gelijkenis van Nathan en het bericht over den dood van Bathseba's kind zijn uit de verhalen van I en II *Samuel*, hem betreffende, overgenomen. Er heeft zeker eene bepaalde reden bestaan, waarom Dr. Herderscheê zoo te werk ging. Doch het komt mij zeer twijfelachtig voor, of zij gewichtig genoeg was om zoo veel goeds en schoons te doen uitsluiten. Ik noem nu alleen 1 *Sam.* IX: 1 — X: 16; XX; XXIV; XXVI en uit het tweede boek H. X en XIII verv. Uit een aesthetisch oogpunt zijn vele van deze hoofdstukken zeer hoog te waardeeren. Stichtelijk zijn ze ook — althans wanneer men dien term in den ruimeren zin gebruikt, waarin die ook door Dr. Herderscheê wordt genomen.

Gewichtiger acht ik de opmerking, waarmede ik wil eindigen. De „Bloemlezing" schijnt mij hier en daar de geschriften of pericopen, waaruit zij overneemt, te weinig in hunne eigenaardigheid te eerbiedigen. Mij dunkt, aan elk boek moet worden ontleend wat zulk een boek bevat. Het is dus volkomen in orde, wanneer uit het boek der Spreuken eenige losse spreuken worden bijeengezameld, soms slechts ééne spreuk uit een geheel hoofdstuk (bl. 189 verv.). Zoo ook, wanneer uit het Psalmboek volledige psalmen worden overge

nomen (bl. 195 verv. 341 verv.), gelijk hier althans gewoonlijk geschiedt. Maar is het goed te keuren, dat van één aaneengeschakeld verhaal een gedeelte wordt weggelaten? Daaraan zou ik twijfelen. *Ruth* I, II, IV: 13—17 (bl. 323 verv.) zijn als het ware eene nieuwe — en in mijn oog lang niet verbeterde — uitgave van het boek Ruth, waarboven ik de oud-testamentische editie zeer verre verkies. En nu de profetieën. Zoo waarlijk de profeten geen spreukdichters zijn, zoo zeker schijnt het mij, dat aan hunne geschriften niet enkele, losse gezegden, maar samenhangende toespraken moeten worden ontleend. Meestal heeft dan ook Dr. Herderscheê dezen regel gevolgd. Maar soms veroorlooft hij zich het een en ander weg te laten, en hier en daar blijven er bij hem van eene profetische rede slechts een paar verzen over. De bloemlezing uit Amos (bl. 8—20) geeft eene goede voorstelling van de werkzaamheid van dien profeet en van zijn literarisch karakter: alleen H. I: 3 — II: 3 blijven achterwege. Maar wat dunkt u van dezen gecastigeerden Hozea? H. IV: 1—9; V: 15; VI: 1—7; VII: 13; VIII: 4—7, 14; IX: 17; X: 7, 8; XI: 1—4, 6—11; XII: 2, 7; XIII: 2—9, 14; XIV: 2—10 worden achtereenvolgens afgedrukt, zonder dat de weglating van al de rest anders wordt aangeduid dan door de cijfers op den rand. En zoo ook elders. Deze methode kan ik niet goedkeuren. Gaarne erken ik, dat het weggelatene soms noch stichtelijk, noch schoon is — althans nauwelijks of in het geheel niet verstaanbaar. Maar dan hadden ook de enkele verzen, die nu bewaard bleven, moeten zijn verwaarloosd. Eene bloemlezing is geen scheurkalender. Zij mag m. i. van de auteurs niet iets anders maken dan zij zijn, daargelaten nog, dat men twee verzen, die niet bij elkaar behooren, ook niet op elkaar moet laten volgen, b. v. niet Hoz. VIII: 7, 14 en XII: 2, 7.

Dr. Herderscheê zal deze opmerkingen wel eens willen overwegen. Gaarne stem ik in met den wensch van Rovers, dat eene tweede uitgave hem de gelegenheid moge schenken om winst te doen met de wenken zijner beoordeelaars.

December 1877. A. K.

BERICHT.

Uit het Programma van Teyler's Godgeleerd Genootschap voor het jaar 1878 vernemen wij, dat drie Hoogduitsche verhandelingen over *de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij* den uitgeloofden prijs niet hebben kunnen wegdragen.

De prijsvraag, die ze had uitgelokt, is nogmaals uitgeschreven, luidende als volgt:

> „Hoe moet, met het oog op den hedendaagschen strijd onder de staathuishoudkundigen, over de onderlinge verhouding van Staat en Maatschappij worden geoordeeld volgens de beginselen der Christelijke zedenleer?"

Als nieuwe prijsvraag wordt voorgesteld:

> „Het Genootschap verlangt: eene verhandeling over de toepassing van de conjectuaal-kritiek op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments, waarin hare geschiedenis verhaald, hare noodzakelijkheid beoordeeld, en van hare belangrijkste uitkomsten een zoo volledig mogelijk overzicht gegeven wordt."

De termijn van inzending is 1 Januari 1879. De nadere bijzonderheden zijn te vinden in het Programma zelf.

DE GLOSSOLALIE.

Onderzoek naar de beteekenis van de uitdrukking λαλεῖν γλώσσαις en daarmee verwante spreekwijzen in den eersten brief van Paulus aan de Corinthiërs.

Om in dit onderzoek geregeld te werk te gaan, worde I. de grammatikale vorm der uitdrukking vastgesteld; II. zakelijk overwogen, welk verschijnsel hierdoor wordt aangeduid.

I. Bij het onderzoek naar den grammatikalen vorm doen zich deze vragen voor:

a. Wat beteekent λαλεῖν, seq. dat. rei?

b. Wat beteekent in deze formule γλῶσσα?

a. Het lijdt geen twijfel, of, in de spreekwijs λαλεῖν γλώσσαις, *de dativus*, op zich zelven beschouwd, gehouden kan worden voor een *dat. instrumenti*, ter aanduiding van het orgaan, *waarmee* iemand spreekt, in casu, de tong, in welk geval de vertaling luidt: „spreken met tongen", zooals de Nieuwe Synodale vertaling heeft, in overeenstemming met de Wette, Meyer, Hilgenfeld (Glossolalie, S. 35) en andere schriftverklaarders [1]). Men vergelijke ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, Rom. III: 13, στόματι ὁμολογεῖν, Rom. X: 10, ἀγαπᾶν τῇ γλώσσῃ, I Joh. III: 18.

Tegen deze grammatikaal onberispelijke vertaling van de

---

1) Luther is in zijne vertaling niet consequent. I Cor. XII: 28, 30 luidt het: „mancherlei Sprachen"; I Cor. XIII: 8 „Die Sprachen werden aufhören". Daarentegen, vertaalt hij XIII: 1, XIV: 2 en elders: „mit Zungen reden". Zoo ook Hand. II: 4 X: 46, XIX: 6, Marc. XVI: 17.

formule λαλεῖν γλώσσαις verheft zich echter al aanstonds de bedenking, dat λαλεῖν γλώσσαις, I Cor. XII: 30, XIV: 5, synoniem is en daarom wordt afgewisseld met λαλεῖν ἐν γλώσσαις, XIV: 39, volgens B. D. F. G. (Ti. 7tima), vergeleken met λαλεῖν ἐν γλώσσῃ, vs 19, volgens eenstemmig handschriftelijke getuigenis. De grammatica eischt dus, dat de uitdrukking λαλ. γλώσσαις, zoo verklaard worde, dat hetzelfde gezegd kan worden in den vorm van λ. ἐν γλ. Wij vragen dienvolgens: wat beteekent λαλεῖν ἐν γλ.? om daarnaar de beteekenis van λαλεῖν γλώσσαις zonder ἐν te bepalen.

De meening, dat in deze spreekwijs het voorzetsel ἐν zou beantwoorden aan den ב instrum. in 't Hebreeuwsch, in welke beteekenis ἐν voorkomt in de LXX en in sommige hebraïseerende schriften des N. Ts (Matth. VII: 26, Openb. VI: 8), wordt door het spraakgebruik van Paulus niet gewettigd, ook niet door ἔρχεσθαι ἐν ῥάβδῳ, I Cor. IV: 21, ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζειν, Rom. XV: 6, λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις, I Cor. XIV: 21. Op de eerstgenoemde plaats wordt door ἐν niet aangeduid het instrument waardoor het komen van Paulus zou plaats hebben. Een roede toch is geen middel of instrument waardoor iemand komt of gaat, zooals b. v. een zwaard het instrument is, waarmee iemand een ander slaat of de voet het instrument, waarmee men iets vertrapt, πατάσσειν ἐν μαχαίρᾳ, Luc. XXII: 49, καταπατεῖν ἐν τοῖς ποσίν, Matth. VII: 6. Ἔρχεσθαι ἐν ῥάβδῳ beteekent, in goed Grieksch, den toestand waarin hij, die gezegd wordt te komen, zich bevindt, van iemand, die iets aan of bij zich heeft, m. a. w. van iemand, die van hetgeen volgt na ἐν voorzien is, in casu, voorzien is van een roede; verg. Xenoph. Mem. III: 9, 2, Plato, Lach. 178 A, Eurip. El. 319. (zie Matthiae Gramm., S. 1360 en Meyer op 1 Cor. IV: 21). Tegen ἔρχσεσθαι ἐν ῥάβδῳ staat dan ook over ἔρχεσθαι ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος (komen in den toestand van iemand, die de liefde en den geest der zachtmoedigheid bezit); vgl. ook Luc. VIII, 43, IV: 36, 2 Cor. II: 1, ἐν λύπῃ ἐλθεῖν. Op de tweede plaats, Rom. XV: 6, wordt door ἐν ἑνὶ στ. aangeduid eene overeenstemming in het verheerlijken van God, zóo groot, alsof de geheele gemeente slechts één mond had, hetzelfde waarvoor de Grieken schrijven: ἐξ ἑνὸς στόματος δ. Evenmin kan men zich voor de instrumen-

tale beteekenis van ἐν beroepen op λαλεῖν ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις, I Cor. XIV: 21. In het eerste lid duidt ἐν, evenals in λαλεῖν ἐν τοῖς προφήταις, λαλεῖν ἐν υἱῷ, Hebr. I: 1, κρίνειν τὴν οἰκ. ἐν ἀνδρί, Hand. XVII: 31, den persoon aan, die een ander (in casu God) vertegenwoordigt, zooals ook wij zeggen: „de vorst spreekt in zijn gezant". God zou, ter betooning van zijn misnoegen, tot Israël spreken in personen, die een vreemde taal spraken. Hetzelfde geldt van ἐν χείλεσιν ἑτ. λαλ., waar, blijkens het parallelisme, χείλη metonymisch staat voor personen, die andere lippen hebben. Doch ook zelfs als men hier de voorkeur mocht geven aan de instrumentale beteekenis van ἐν, zou uit deze woorden, een citaat, ontleend aan Jez. XXVIII: 12, beantwoordende aan בְּלָשׁוֹן אַחֶרֶת en בְּלַעֲגֵי שָׂפָה, geen gevolg kunnen worden getrokken voor het spraakgebruik van Paulus.

Wat λαλεῖν, seq. dat. rei, bij Paulus beteekent, kan blijken uit vergelijking met andere plaatsen, waar deze verbinding voorkomt. Zoo beteekent λαλεῖν ἐν μυστηρίῳ, 1 Cor. II: 6, „spreken *in* mysterie" (*ita loqui ut mysterium proferas*). Wat Paulus in zijn κήρυγμα voordroeg was voor den ψυχικός een mysterie, iets dat hij niet begrijpt, 1 Cor. II: 14. Gelijkvormig is 1 Cor. II: 13: ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος (*ita loqui ut orationem proferas*, *non illam quam docet sapientia humana*, *sed orationem quam docet spiritus*). In de hoofdstukken zelven, waarin de uitdrukking, die ons thans bezig houdt, voorkomt, vergelijke men: λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνώσει, ἐν προφητείᾳ, ἐν διδαχῇ, XIV: 6 [1]). Ook hier duiden de substantiva achter ἐν het verschillende karakter aan van het gesprokene (τὸ λαλούμενον), *ita loqui*, *ut proferas prophetiam*, *sermonem didacticum*, etc.) Men vergelijke voorts λαλεῖν ἐν παροιμίαις, Joh. XVI: 25, ἐλάλησε πολλὰ ἐν παραβολαῖς, Matth. XIII: 3, ἐδίδασκεν ἐν παραβολαῖς, Marc. IV: 2 (*ita loqui*, *ita docere*,

---

1) De lezing διδαχῇ zonder ἐν, op gezag van Sin. door Tischendorf aanbevolen, ed. 8. maakt hier geen verschil, daar de dat. òf van het vroeger geplaatste ἐν geacht kan worden af te hangen, òf, indien niet, een bewijs te meer levert, dat beide vormen door elkander gebruikt worden.

ut parabolas proferas) en 1 Thess. IV: 15: τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου (*ita loquimur ut verbum Domini proferamus*). Beteekent dienvolgens λαλεῖν ἐν γλώσσαις: *ita loqui ut* γλώσσας *proferas*, dan moet ook λαλεῖν γλώσσαις zonder ἐν, waarmee het wordt afgewisseld en identisch is, op dezelfde wijze verklaard worden. Dit blijkt ten overvloede hieruit, dat tegen λαλεῖν ἐν ἀποκ. etc. in hetzelfde vers λαλεῖν γλώσσαις, zonder ἐν, parallelistisch overstaat.

Tot staving der identiteit van beide vormen λαλεῖν c. dat. zonder en λαλεῖν met ἐν en mitsdien van de juistheid der opvatting van de formule γλώσσαις λαλεῖν zonder ἐν in den zin van spreken *in* iets, in een vorm, die met den naam van γλῶσσα wordt aangeduid, mogen nog de volgende, van elders ontleende voorbeelden dienen: ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις λαλεῖν, Hand. II: 11, dat, vergeleken met τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλεῖν, vs 6, 8, door de N. Synodale vertaling, in overeenstemming met den Statenbijbel, terecht wordt overgezet door „*in* onze talen spreken, *in* de taal waarin wij geboren zijn", waarbij het alleen vreemd is, dat dezelfde vertaler ἑτέραις γλ. λ. vs 4 teruggaf door „spreken *met* en wel met andere *tongen*", in weerwil dat de schrijver der „Handelingen" deze formule afwisselt met τῇ ἰδίᾳ διαλ. λαλεῖν, vs 6, en met τῇ ἰδίᾳ διαλ. ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, vs. 8, verg. met vs 9—11 en XXVI: 14. Evenzoo wordt λαλεῖν ἐν παραβ., Marc. IV: 2, afgewisseld met λαλ. παραβολαῖς zonder ἐν, Marc. IV: 33, terwijl Lucas zoowel voor den dat. nude positus als voor den dat. met ἐν, in meer gewoon Grieksch, op de aan Marc. en Matth. parallele plaats, Luc. VIII: 4 schrijft; εἶπε διὰ παραβολῆς, ter aanduiding van den parabolischen vorm, waarin Jezus zijn onderwijs voordroeg.

In het classieke Grieksch komen alle deze drie vormen, λέγειν zonder ἐν, met ἐν en διά τινος voor. Bij Plato staat λέγειν c. dat. rei zonder ἐν, Theaet. 162 E: εἰκόσι λεγόμενοι λόγοι; met ἐν, Soph. p. 251 D: ἔστω . . . τὰ νῦν ὡς ἐν ἐρωτήσει λεχθησόμενα en met διά seq. gen. in sing, Rep. VI: 487 E: ἀποκρίσις δι' εἰκόνος λεγομένη, of ook in plur. ibid.: οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν. Verg. ook Symp. 215 A: ἐπαινεῖν δι' εἰκόνων en Aristoph. Ranae, vs. 61: δι' αἰνιγμῶν ἐρῶ.

Uit deze voorbeelden blijkt, dat λαλεῖν τινι, ἔν τινι en διά

τινος door elkander gebruikt worden, ter aanduiding van een vorm, waarin iemand die spreekt zich uitdrukt, *in* beelden, *in* beeldspraak, *in* verbloemde redenen, *in* gelijkenissen, en dat dus de vertaling van *λαλεῖν γλώσσαις* = *λαλεῖν ἐν γλώσσαις* door „*met* tongen spreken", als had men hier te doen met een Dat. instrum., niet kan toegelaten worden. Daarenboven zou in dit geval het lidwoord, althans in de formule *λαλεῖν γλώσσῃ*, vóor *γλ.* moeten staan, wat Paulus dan ook niet nalaat, waar hij *γλῶσσα* gebruikt in den zin van *tong* als *instrumentum loquendi*, zooals 1 Cor. XIV: 7: *διὰ τῆς γλώσσης*; verg. Rom. III: 13 en 1 Joh. III: 8, op welke plaatsen de tong in eigenlijken zin bedoeld wordt en dus ook het lidwoord staat.

b. Staat de beteekenis van *λαλεῖν* seq. dat rei bij Paulus vast, dan is de tweede vraag, wat, formeel, de beteekenis is van *γλῶσσα*.

Is *γλώσσαις* geen dat. instrum., dan blijkt al aanstonds, dat *γλῶσσα* hier niet de gewone beteekenis hebben kan van *tong*, als *instrumentum quo quis loquitur*. Men spreekt *in* spreuken, *in* gelijkenissen, *in* beeldspraak, maar niet *in tongen*, veel minder *in een tong*. Daarenboven valt de onjuistheid dier vertaling in het oog, wanneer de beteekenis van *tong* op andere, verwante spreekwijzen wordt toegepast, waarin *γλῶσσα* en *γλῶσσαι* bij Paulus in de beschrijving van hetzelfde verschijnsel voorkomen. „Spreken met tong*en*", waar slechts van één spreker wordt gewag gemaakt, zooals XIV: 5, *ὁ λαλῶν γλώσσαις*, heeft geen zin, daar één persoon slechts éen tong heeft en dus niet gezegd kan worden te spreken met tong*en*, als had hij meer dan éene tong. Hetzelfde geldt van *λαλεῖν γλώσσῃ*, daar spreken met *een tong* van allen geldt, ook van den profeet en leeraar, die, ofschoon, evenals alle andere menschen, sprekende met een tong, echter niet *ἐν γλώσσῃ* of *ἐν γλώσσαις* spreken. Aan spreken met (de) tong zou alleen dan kunnen gedacht worden, wanneer zulk een spreken overstond tegen een spreken zonder tong, b. v. door middel van oogen of gebaren of ook tegen een spreken zonder het gebruik der tong, in zich zelven. Dat hier echter zulk eene tegenstelling niet bestaat, behoeft nauwelijks aanwijzing, daar het spreken *γλ.* niet als een hoorbaar spreken tegen een onhoorbaar spreken overstaat, maar tegen een spreken *διὰ τοῦ*

νοός, XIV: 19. Ook zou in dit geval het meervoud, waar sprake is van éen persoon, ongepast zijn, en althans in de formule *γλώσσῃ λαλεῖν* het lidwoord niet mogen ontbreken, zoodat er zou moeten staan: spreken met *de* tong, niet met *een* tong, zooals de Grieksche tekst luidt. Even zinloos is de vertaling *tong* in de spreekwijs *γλῶσσαν ἔχειν*, XIV: 26. Iemand *heeft*, zegt Paulus, (heeft voor te dragen) een lied, een woord van leering, eene profetische rede, maar „een *tong* hebben", is meer dan ongerijmd. Hetzelfde geldt van *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, *διερμηνεύειν γλώσσας*, XII: 30, XIV: 5, 13, 27 [1]), daar een tong in den zin van instrum. loquendi, niet geïnterpreteerd kan worden, en van *γένη γλωσσῶν*, XII: 10, wanneer hier aan „tongen in soorten" moest gedacht worden. Men kan met Paulus spreken van *γένη φωνῶν*, *soorten van talen*, vs 10, maar niet van „menigerlei tongen", tenzij dan metonymisch, evenals Openb. VII: 3, waar *γλῶσσαι* naast *ἔθνος*, *φυλαί* en *λαοί* geplaatst, niet de tongen zelven, maar, evenals Dan. VII: 14, de menschen aanduiden, die in verschillende talen spreken. Niet minder ongepast is de vertaling *tong* in het gezegde: „de *γλῶσσαι* zullen ophouden", XIII: 8, en: „de *γλῶσσαι* verstrekken tot een teeken", XIV: 22. Nergens, ziet men, kan hier gedacht worden aan het *instrumentum loquendi*, dat de Grieken *γλῶσσα*, de Romeinen *lingua*, de Duitschers *Zunge* en wij *tong* noemen. Alles daarentegen gaat goed, wanneer, in overeenstemming met de vastgestelde beteekenis van *λαλεῖν γλώσσαις* = *ἐν γλ.*, *γλῶσσα* en *γλῶσσαι* aanduiden iets, eene rede, een spreekvorm of voordracht, die, om welke reden dan ook, den naam van *γλῶσσα* droeg. Dan verstaat men, dat iemand *in glossen* of *in eene glosse* spreekt, zooals men spreekt *in* spreuken of parabelen; dan heeft het een goeden zin, dat iemand eene glosse *heeft* (heeft voor te dragen), in onderscheiding van een ander, die in de vergadering een profetie of een woord van leering *heeft*; dan wordt het duidelijk, dat de *γλῶσσαι* voor *verklaring* vatbaar waren; dat in de glossen verschillende nuancen zich voordeden (*γένη γλ.*); dat de glossen (het spreken

---

1) Meyer vertaalt: „Verständlichmachung redender Zunge". Dat dit onzin is, gevoelde hij zelf, door de paraphrase: „Darlegung *dessen* was sie (die Zunge) redet". Maar is dan „was sie redet" hetzelfde als „redende Zunge"?

in gl.) zouden ophouden, m. a. w. geen blijvend verschijnsel zijn zouden in de Christelijke gemeente, in tegenstelling met het duurzaam karakter van geloof, hoop en liefde, en dat de glossen (de glossolalie), wegens de tegenstelling met *προφητεία*, vs 22, tot een teeken zijn niet voor de geloovigen, maar, volgens Jez. XXVIII: 11, 12, tot een teeken, waardoor God oudtijds, ter betooning van zijn misnoegen, tot het wederspannige Israël gesproken had.

Hilgenfeld mag dit ingezien hebben, toen hij „Zunge" metonymisch verklaarde van eene rede, die door de tong wordt uitgesproken („eine göttlich gegebene *Rede*" ,Glossolalie, S. 74). Deze metonymie is, meent hij, daarin gegrond, dat, in het Grieksch, voor het *orgaan* waarmee men spreekt (Zunge) en voor *taal* (Sprache) hetzelfde woord *γλῶσσα* gebruikt wordt. De mogelijkheid hiervan kan in het afgetrokkene toegestemd worden; men vergelijke b. v. vs 12 *ζηλωταὶ πνευμάτων*, waar *πνεῦμα* staat voor *χάρισμα πνευματικόν*. In dit geval echter zou de vertaling niet moeten luiden: „reden mit", maar *in* Zungen: „spreken, niet met, maar *in* tongen", d. i. in reden, die men, als voortgebracht door eene tong, met den naam van „tongen" bestempelde. De gemaakte opmerking is echter in casu niet van toepassing. Kon de Griek eene *rede*, door de tong voortgebracht, eene *γλῶσσα* noemen, waarvoor echter het empirisch bewijs ontbreekt, dan zouden, met gelijk recht, „de profetie en leering", omdat ook zij door de *tong* worden uitgesproken, een *λαλεῖν γλώσσαις* kunnen heeten, en zou hiermee vervallen het eigenaardig karakter, dat de glossolalie van het „profeteeren en leeren" onderscheidt. Afgezien echter van deze zwarigheid, zou uit de gemaakte opmerking alleen volgen, dat de Griek, die voor *tong* en *taal* hetzelfde woord heeft, metonymisch van *λαλεῖν γλώσσαις* kon spreken, maar niet, dat de Duitscher en Nederlander, die voor beiden een afzonderlijk woord *Zunge* en *Sprache*, *tong* en *taal* hebben, in de vertaling zich zouden mogen bedienen van de uitdrukking „*in tongen spreken*", om aan te duiden een spreken in eene rede, die door de tong wordt voortgebracht, en allerminst, zooals Hilgenfeld, met voorbijzien van de afwezigheid van het lidwoord, de uitdrukking zou mogen teruggeven door „spreken met *de* tong".

Intusschen blijft Hilgenfeld zich zelven niet gelijk en ver-

laat hij het verondersteld metonymisch spraakgebruik, volgens hetwelk γλῶσσα „eine göttlich gegebene *Rede*" zou zijn, om tot de eigenlijke beteekenis van γλῶσσα als „Zunge" (instrumentum loquendi) terug te keeren. Paulus toch, meent hij, zou met de formule λαλεῖν γλώσσαις en λ. γλώσσῃ een spreken bedoeld hebben, waarbij het verstand (ὁ νοῦς) op den achtergrond trad en werkeloos bleef, en alleen de tong der sprekers in beweging geraakte als het lijdelijk orgaan van den H. Geest, en hij beroept zich hiervoor (Glossolalie, S. 48, 49), op Bileam, die, Num. XXIII: 5 v., 16 v., XXIV: 32 v., door goddelijke inspiratie met zijne tong het tegenovergestelde sprak van hetgeen eigen overleg hem ingaf, en op de inspiratieleer van Philo, Quis rer. div. haer., Mangey, I, p. 510: „ὄντως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ." Doch om niet te zeggen, dat ook hiertegen de reeds gemaakte bedenkingen bestaan, ontleend aan het meervoud γλῶσσαι, op plaatsen, waar slechts van éen spreker wordt gewag gemaakt, en aan de afwezigheid van het lidwoord vóor γλώσσῃ, rijst de vraag op: heeft Paulus zulk eene mechanische inspiratieleer gehuldigd, en blijkt niet integendeel uit plaatsen, als Rom. VIII: 26, dat, volgens hem, de werkzaamheid van het goddelijk πνεῦμα die van het menschelijke niet uitsluit? (Verg. Joh. XV: 26, 27). Had daarenboven de profetie, volgens Paulus, niet evenzeer in goddelijke inspiratie haren grond, wat echter niet verhinderde, dat „de profeet" sprak tot leering, vermaning en vertroosting der gemeente, XIV: 3, 4, geregeld en verstaanbaar, διὰ τοῦ νοός, en getuigt niet P. van den H. Geest, die in de Christenen woont, dat hij alles onderzoekt, m. a. w. den mensch in staat stelt om, door vorschen en onderzoeken, de verborgen dingen (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ) te doorgronden? Stel, de H. Geest werd, volgens Paulus, geacht in den γλώσσαις λαλῶν te spreken, zuiver en zonder inmenging van het menschelijke, in onderscheiding van den profeet en leeraar, zou dan het eerstgenoemd χάρισμα in zijne schatting niet hooger gestaan hebben dan andere χαρίσματα, waarin het goddelijke door inmenging van het menschelijke gevaar liep verontreinigd te worden? Toch bekleedde onder de χαρίσματα de glossolalie

de laagste plaats, XIV: 5. Onderstel eindelijk, niet het *ik* der sprekers zelven, maar alleen Gods Geest sprak, als eene vreemde macht, in de λαλοῦντες γλώσσαις, zou het dan nog, volgens P., eene eigenschap van den H. Geest geweest zijn, om, door middel eener menschelijke tong, bij voorkeur *onverstaanbaar* te spreken? Waren de woorden, die de H. Geest leert en waarin Paulus zijn κήρυγμα voordroeg, 1 Cor. II: 13, onverstaanbaar? Was dit zelfs het geval met Bileam, toen God zijns ondanks door zijn mond Israël zegende, en mocht Hilgenfeld zich voor zijne opvatting beroepen op Jez. L: 4, waar de profeet verklaart, dat „Jahveh hem eene tong gegeven had, (niet om onverstaanbaar te spreken, maar) opdat hij in staat zou wezen tot den moeden een woord te spreken van vertroosting?"

Beter dan zulk een onverstaanbaar spreken af te leiden van den H. Geest, handelde Reuss [1]), door, bij de verklaring van λαλεῖν γλώσσαις, zich eenvoudig te bepalen tot een spreken met de tong, zonder dat daarbij het verstand werkzaam was, een spreken derhalve in klanken, door de tong voortgebracht, zonder dat hierin eenige verstandelijke gedachte zich uitdrukte [2]). Maar, om niet te herhalen, dat ook aan deze opvatting de afgekeurde dat. instrumenii (parler avec la langue) ten grondslag ligt en ook hier op de afwezigheid van het artikel voor γλώσσῃ geen acht geslagen wordt, is deze voorstelling der glossolalie niet Paulinisch. Wel staat deze over tegen een λαλεῖν διὰ νοός, vs. 19, maar hieruit volgt niet, dat zij zou bestaan hebben in het onverstaanbaar en zinloos lallen met de tong van een waanzinnige, die klanken voortbrengt zonder zin. Zou Paulus zulk een lallen onder de χαρίσματα van den Geest, τὰ πνευματικά, gerekend en er eene althans betrekkelijke waarde aan hebben toegekend, XIV: 5, 18, 39, groot genoeg, dat hij God dankte, zelf die gave in hooger mate te bezitten dan anderen, vs. 18? Zou hij van zulk een spreker hebben kunnen zeggen, dat hij „zich zelven *sticht*",

---

1) La Glossolalie, Revue de Théol. p. Colani, 1851 p. 80.

2) T. a. p.: „Parler *avec* la langue est donc une manière de s'exprimer, ainsi nommée précisément parceque l'organe physique seul y est actif et non l'intelligence qui devrait le diriger. — J'aime mieux, conclut l'apôtre, dire cinq mots dictés par la raison, — que mille mots ἐν γλώσσῃ, pour la prononciation desquels *ma langue seule* — est en activité".

XIV: 4, en, zoo al niet door anderen, echter door God *verstaan* wordt, XIV: 2? (verg. Rom. VIII: 27: οἶδε τί τὸ Φρόνημα τοῦ πνεύματος). Voeg hierbij, dat de inhoud van het ἐν γλώσσῃ gesprokene *mysteriën* genoemd wordt (λαλεῖ μυστήρια), met welk woord niet wordt aangeduid iets, een voordracht of rede, die uit enkel klanken zonder beteekenis bestaat, maar iets, dat een oningewijde niet verstaat, XIII: 2, II: 7, 14; dat de glossolalie voor ἑρμηνεία vatbaar is [1]); dat als inhoud der glossolalie gebeden en lofliederen genoemd worden, vs. 14, en dat, zoo het al aan oningewijden (ἰδιῶται) mocht kunnen schijnen, dat de λαλοῦντες γλώσσαις raaskalden (ὅτι μαίνεσθε), vs 23, dit echter in de schatting van Paulus het geval niet was, XIV: 17, — en men overtuige zich na dit alles, dat hier van iets anders en iets meer dan van een enkel onverstaanbaar lallen met de tong sprake is. Tegen deze opvatting pleit eindelijk, dat in de formule λαλεῖν γλώσσαις de bewegende oorzaak, die iemand in dien vorm deed spreken, niet *de tong*, maar τὸ πνεῦμα is, vs 2, 14, 15.

Nog blijft over te bespreken de opmerking, dat Paulus zelf tegen λαλεῖν ἐν γλώσσῃ overstelt het spreken διὰ τοῦ νοός, XIV: 19, en dat dus de gelijkmatigheid hier eischt, om ἐν γλώσσῃ te verklaren als stond er διὰ γλώσσης, door middel van de (l. een) tong. Dat dit wegens ἐν en wegens de afwezigheid van het lidwoord niet kan toegestemd worden, hebben wij aangewezen, maar bovendien stelt men zoodoende een

1) Ἑρμηνεία, ἑρμηνεύειν beteekent hier niet *vertalen*, zooals Joh. I: 42, IX: 7, Hebr. VII: 2 maar uitleggen, interpreteeren, zooals de Statenvertaling en de nieuwe Synod. vertaling hebben. Verg. Plato, Io., 535 A τὰ τῶν ποιητῶν ἑρμηνεύετέ, Legg. XII: 966 en elders, Polit. VII: 524 B ἄτοποι ἑρμηνεῖαι, en Theaet. 209 A. Van daar ἑρμηνευτική, ars interpretandi. Op de vraag, of de ἑρμηνεία γλ. de gave was om hetgeen anderen ἐν γλ. spraken, te verklaren, of een gave, die bij sommigen met het χάρισμα τῶν γλ. gepaard ging, geven XIV: 5, 13, 28 het antwoord, waar de λαλῶν γλ. zelf verondersteld wordt zijne glossolalie te kunnen verklaren. Een ander kon dit niet, zie vs. 2, ten ware hij zelf een spreker in glossen was, vs. 27, die van hetgeen zijne geestverwanten spraken, de beteekenis verstond. Het tegendeel blijkt niet uit XII: 30, XIV: 26. Wel was de ἑρμ. γλ. een afzonderlijk χάρισμα, daar niet alle λαλοῦντες γλ. hunne eigene γλῶσσαι verklaren konden, vs. 28, doch waar dit plaats had, trad de spreker zelf als hermeneut zijner eigen rede op. Ook de éene (εἷς), die als hermeneut optreedt van hetgeen door twee of drie glossensprekers was voortgebracht, is zelf een van de twee of drie (een hunner), zie vs 28.

hermeneutischen regel, die geen steek houdt. Stel, men las ergens: „hij spreekt *met* zijn vingers of *met* gebaren of oogen", maar niet „*in* hoorbare woorden", zou hieruit volgen, dat, daar in het eerste lid „vingers of oogen" het instrument of middel zijn, waardoor iemand spreekt, de uitdrukking „hoorbare woorden" ook instrumentaal te nemen zij? De tegenstelling bestaat niet hierin, dat *νοῦς* en *γλῶσσα* formeel tegen elkander overstaan, maar dat het éene *λαλεῖν* tegen het andere, *λαλεῖν διὰ τοῦ νοός* tegen het *λαλεῖν ἐν γλώσσῃ*, het spreken, waaraan het verstand ten grond ligt, tegen het spreken in een onverstaanbare *γλῶσσα* overstaat. Tegen *νοῦς* staat formeel over niet *γλώσσα*, maar *πνεῦμα* (*πνεύματι λαλεῖ μυςτήρια*, XIV: 2, vergeleken met vs. 14 en 15: *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς ἀκαρπός ἐστιν*).

Blijkt uit dit alles, dat *γλῶσσαι* en *γλῶσσα* in de formule *γλώσσαις, γλώσσῃ λαλεῖν* niet de beteekenis heeft van *tongen*, *tong* (*instrumentum loquendi*), maar een spreken aanduidt *in* iets, dat *γλῶσσα* heette (*ita loqui ut glossas*, *glossam proferas*), dan ontstaat vervolgens de vraag: welk eene wijze van spreken hier bedoeld wordt, m. a. w. wat het eigenaardig karakter is van hetgeen Paulus *γλῶσσα* en *γλῶσσαι* noemt.

Vroeger was men algemeen van oordeel, dat *γλῶσσα*, in de hier behandelde formule, in de gewone beteekenis van *taal* moest opgevat worden, en wel, naardien in *talen*, in een *taal* spreken niets eigenaardigs aanduidt, in de beteekenis van *vreemde* talen, in eene *vreemde* taal. Grammatikaal bezwaar bestond hiertegen niet, dan alleen inzoover het praedicaat *vreemde* hier willekeurig werd ingevoegd. *Λαλεῖν γλώσσαις, γλώσσῃ*, zou, op zich zelf beschouwd, zeer wel kunnen vertaald worden „spreken *in* talen", „*in* eene taal" en verdient zelfs, in zoover hier de dativus objectief en niet instrumentaal verklaard wordt, de voorkeur boven „spreken *met* tongen." Verg. *ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις λαλεῖν*, Hand. II: 11, *ἑτέραις γλ. λ.*, II: 4, beantwoordende aan *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλεῖν*, vs 6, 8, *φωνὴ λαλοῦσα τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, XXVI: 14. Ook 1 Cor. XIII: 1 moet: *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων*, als „een spreken *in* de *talen* der menschen en der engelen" worden opgevat. Aan een spreken „met tongen" valt hier, na het vroeger opgemerkte, niet te denken, eensdeels omdat de da-

tivus in deze verbinding geen dat. instrum. is, anderdeels omdat éen persoon (ἐὰν λαλῶ) niet gezegd kan worden met tong*en* te spreken, als had hij meer dan éene tong, maar daarentegen wel in *talen*, in meer dan éene taal. Evenmin is hier sprake van de glossolalie, die een bijzondere vorm van spreken was en niet een vorm, waarvan *de* (alle) menschen en *de* engelen zich bedienden. Menschen en engelen hebben gemeen, dat zij *in talen* spreken, maar niet dat zij, zooals de Corinthiërs, *in glossen* spreken. De zaak is eenvoudig deze: de glossolalie was een *genus loquendi*, waarnaar velen te Corinthe, als naar een bijzonder χάρισμα, streefden, XIV: 1. Die gave, hoe hoog zij ook stond aangeschreven, had echter, volgens P., geen waarde, indien het streven er naar gepaard ging met zelfverheffing, ten koste der broederlijke liefde. Om dit zoo krachtig mogelijk te doen uitkomen, schrijft Paulus, met het oog op XII: 30, XIII: 8 en XIV: 1 verv.: „spreekt in zoo verheven reden als gij wilt,... heb ik de liefde niet, al sprak ik (men) in alle mogelijke *talen*, die ergens door menschen gesproken worden of zelfs in de *taal* der Engelen, zoo ware mijn spreken slechts gelijk aan een klinkend metaal of eene luidende schel."

Deze opvatting van γλῶσσαι in den zin van *talen* past echter niet op de door ons behandelde formule. 1°. Het spreken in een *taal* of in *talen* heeft niets dat een spreker van andere sprekers onderscheidt, vermits er niemand is, die niet in eene of andere taal spreekt, terwijl daarentegen het λαλεῖν γλ. niet aan allen eigen was. Vroegere schriftverklaarders gevoelden dit en voegden dus in parenthese het woord *vreemde* vóor γλῶσσαι in. De willekeurigheid hiervan valt terstond in het oog: 1° γλῶσσα kan wel beteekenen *taal*, maar niet een *vreemde* taal. 2° Deze opvatting is in strijd met al wat Paulus omtrent de γλῶσσαι leert. Hadden de Corinthiërs gesproken in (vreemde) talen, dan zou: *a.* P. niet hebben kunnen schrijven, dat zulk een spreker „niet voor menschen spreekt", en dat „*niemand* hem verstaat", XIV: 2. *b.* Evenmin kon hij het spreken in eene (vreemde) taal generiek overstellen tegen het spreken in „profetie of leering", vs 6, wat ook in eene (vreemde) taal kon geschieden. *c.* Het spreken in eene (vreemde) taal kon geen aanleiding geven om zulk een spre-

ker voor waanzinnig te houden, vs 23. *d.* Van eene (vreemde) taal moge men zich bedienen, om voor anderen, die de gewone taal niet spreken, verstaanbaar zich te maken, maar ongerijmd is het, dat iemand voor zich zelven, in de eenzaamheid en voor God, in zijne binnenkamer, bij voorkeur in eene (vreemde) taal zou spreken, waartoe echter P. de *λαλοῦντες γλ.* opwekt, XIV: 28. *e.* Paulus vergelijkt het spreken *ἐν γλώσσαις* met het spreken in eene vreemde taal, XIV: 10, 11, 21 (*ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος*), waaruit volgt, dat 't geen met eene vreemde taal wordt vergeleken, niet zelf een vreemde taal kan geweest zijn. *f.* In de onderstelling, eindelijk, dat hier aan (vreemde) talen moest gedacht worden, vragen wij vruchteloos, van welke (vreemde) talen de Grieksch sprekende Corinthiërs zich buiten hunne moedertaal zouden hebben kunnen bedienen, tenzij hier aan een mirakel moest gedacht worden, waartegen eensdeels het *ζηλοῦν τὰ πνευματικά* pleit, anderdeels zoowel het onwaardige der voorstelling, dat God zulk eene ongepaste wijze van spreken, als de glossolalie in Paulus' schatting was, door een mirakel zou veroorzaakt hebben, als de onwaarschijnlijkheid dat Paulus voor ongepast zou verklaard hebben eene gave, die God door een mirakel aan sommigen geschonken had.

Niemand zou er dan ook aan gedacht hebben, om in 1 Cor: XII, XIII en XIV een spreken te lezen in (vreemde) talen, indien niet de harmonistiek, in het belang van de dogmatiek, geëischt had, deze en soortgelijke uitdrukkingen in overeenstemming te brengen met het spreken *in andere (vreemde) talen*, Hand. II: 4, 8, 11.

Op het tegenwoordig standpunt der bijbelsche wetenschap, bewijzen deze plaatsen niets anders, dan dat de veel later dan Paulus schrijvende auteur van het boek der „Handelingen", de ook hem, blijkens X: 46 en XIX: 6, bekende uitdrukking *λ. γλώσσαις* misverstaande, onder *γλῶσσαι talen* verstond en, ter verduidelijking, aan *γλώσσαις* het praedicaat *ἑτέραις* toevoegde, een misverstand, waaraan de geheele Pinkstersage, en insgelijks, naar het schijnt, de nog sterkere uitdrukking *καιναῖς γλ. λαλεῖν*, Marc. XVI: 17, in het waarschijnlijk eerst na „de Handelingen" geschreven apocriefe slot van Marcus, haar ontstaan te danken hebben.

Was γλῶσσα geene (vreemde) taal, wat was zij dan? Raadpleegt men Paulus zelven, dan was zij, formeel beschouwd, 1º een λόγος, iets wat gesproken werd (een λαλούμενον), eene rede of voordracht, XIV: 9. In die beteekenis komt λόγος bij Paulus, evenals bij de Grieken, voor 1 Cor. II: 4, 13 en elders. In overeenstemming hiermee schrijft hij, vs 19, dat ook in den vorm der γλῶσσα, λόγοι, reden, worden voortgebracht, verg. Luc. XXIV: 17. Met het oog op deze beteekenis van λόγος, λόγοι, meen ik te moeten betwijfelen, of het goed is, λόγοι, vs 19, met vroegere en nieuwe bijbelvertalers terug te geven door *woorden*, (5 woorden, 10000 woorden) als ware λόγος hetzelfde als ἔπος, Hebr. VII: 19 en ῥῆμα, 2 Cor. XII: 4. Uitzondering maakt hier niet de bekende uitdrukking λόγος τοῦ θεοῦ, *woord Gods;* want ook hier beteekent λόγος niet een enkel woord, maar collectief „het door God gesprokene". Paulus zegt dus, XIV: 19: „ik wil liever vijf *reden* spreken, door mijn verstand geleid, dan tienduizend (reden) in den vorm eener glosse", m. a. w.: ik spreek (in de gemeente) liever vijfmaal zoodat men mij verstaat, dan tienduizendmaal in den vorm eener onverstaanbare rede (glosse). Hieraan beantwoordt dan ook de hier voorkomende formule: spreken ἐν γλώσσῃ, waarbij onmogelijk kan gedacht worden aan een enkel *woord*, tenzij men den singularis wilde opvatten generiek en dus als met γλώσσαις λ. gelijkluidend, op soortgelijke wijze als λαλεῖν διὰ παραβολῆς door Lucas, VIII: 4, geschreven wordt in plaats van ἐν παραβολαῖς en παραβολαῖς bij Marc. en Matth., χωρὶς παραβολῆς, Marc. IV: 34, in plaats van χωρὶς παραβολῶν, δι' εἰκόνος λέγειν = δι' εἰκόνων λέγειν, bij Plato, κατὰ γλῶτταν γράφειν, bij Lucianus, Lexiph. 25, waar de accus. sing. insgelijks generiek is. In dit geval ware het mogelijk, dat ἐν γλώσσῃ λ. insgelijks generiek aanduidde een glossarisch spreken, in welk geval γλώσσαις λ. en γλώσσῃ λ. op hetzelfde zouden neerkomen. In het midden echter gelaten, dat men, met uitzondering der plaats bij Lucianus, op elk der aangehaalde voorbeelden niet zonder voorbehoud zich kan beroepen, daar διὰ παραβολῆς, Luc. VIII: 4, ook vertaald kan worden „door eene parabel", omdat de evangelist, in onderscheiding van Marc. en Matth., t. a. p. slechts éene gelijkenis laat volgen (zie Meyer ad h. l.), en Plato insgelijks t. a. p.

met δι' εἰκόνος, het bepaalde beeld kan bedoeld hebben, waarvan Socrates zich bedient, terwijl hij het generieke door den pluralis aanduidt (δι' εἰκόνων), — past echter de singularis genericus niet op de uitdrukking γλῶσσαν ἔχειν, vs 26, waarvan de beteekenis slechts deze zijn kan, dat iemand eene rede, (niet een enkel woord), glosse genoemd, *heeft* (voor te dragen), zooals ook wij zeggen, dat iemand bij gelegenheid van eén feestmaal een vers *heeft* of iets dergelijks. Voorts wijst ook de vergelijking der γλῶσσα met de tonen van een cither of fluit, die niet behoorlijk onderscheiden worden en geen bijzondere beteekenis hebben, XIV: 7, op de waarschijnlijkheid, dat γλῶσσα niet aanduidt een of ander *woord*, maar een samenvoeging van woorden, eene rede, waarin het onderling verband der woorden gemist wordt.

Is γλῶσσα (formeel) eene *rede*, zij wordt vervolgens door Paulus gekwalificeerd als eene *onduidelijke* rede (λόγος οὐκ εὔσημος, XIV: 9, of ἄδηλος, vs 8). Hiermee is in overeenstemming, dat wie spreekt γλώσσῃ, *mysteriën* voordraagt, die door den hoorder niet begrepen worden (οὐδεὶς ἀκούει, XIV: 2, οὐκ οἶδε τί λέγεις, vs 16). Wie zulke reden voortbrengt, spreekt in de lucht (εἰς ἀέρα λαλεῖ) en is voor den hoorder als een vreemdeling (βάρβαρος), als iemand, die een vreemde en dus onverstaanbare taal (φωνή) spreekt, waarvan een ander de kracht (δύναμις) niet kent. De glosse wordt mitsdien vergeleken met het *onzeker* geluid van een bazuin, waarop de krijgsman in den oorlog niet kan afgaan, XIV: 8.

Λαλεῖν γλώσσῃ = λαλεῖν ἐν γλώσσῃ beteekent dus: spreken in eene *onduidelijke rede*, die, om verstaan te worden, verklaring (ἑρμηνεία) noodig heeft (ita loqui ut λόγον οὐκ εὔσημον proferas). Dienvolgens beteekent λαλεῖν γλώσσαις = ἐν γλ. in plur. „spreken in onduidelijke rede*n*", die door den hoorder niet verstaan worden.

Hier vragen wij echter, wáarom Paulus, bij afwisseling, zich bedient van den singularis en den pluralis? De regel, dien hij hierbij volgt, is deze: Is er sprake van een bepaald persoon, dien hij zich voorstelt dat als spreker optreedt, dan heet het in sing., dat deze in een glosse (γλώσσῃ) spreekt, b. v. ὁ λαλῶν γλώσσῃ, XIV: 2, 4, d. i. iemand die in eene zoodanige re*de* zich laat hooren. Zoo ook vs 19, waar Pau-

lus, met betrekking tot zich zelven, het geval stelt, dat hij in eene zoodanige re*de* sprak. Verg. γλῶσσαν ἔχειν, vs. 26, waar insgelijks de sing. alleen gepast is. De pluralis daarentegen drukt in het algemeen het karakter uit van het χάρισμα, t. w. de gave om in zulke re*den* te spreken, zooals b. v. τὸ λαλεῖν ἐν γλώσσαις μὴ κωλύετε, XIV: 39, en insgelijks vs 5, waar P. wenscht, dat alle Corinthiërs γλώσσαις spraken, d. i. in re*den*, glossen genoemd, zich konden laten hooren, verg. vs 23; of waar hij zich voorstelt, dat hij zelf tot hen kwam, sprekende in γλῶσσαι, d. i. in zijne prediking zich bedienende van dergelijke re*den*. Naar dien regel beoordeeld, verdient in vs 18 de gewone lezing γλώσσαις, ondersteund door de Handschriften B K L P, de meeste andere HSS., sommige vertalingen en kerkvaders, o. a. Origenes, Comm. in ep. ad Rom. I: 13 (Latijn), Theodoretus, Chrysostomus, de voorkeur boven γλώσσῃ, aanbevolen door Griesbach en door Tischendorf, op voorgang van א A D E F G, een paar minuskels en Latijnsche handschriften. Paulus dankt God niet daarvoor, dat hij eene zoodanige re*de* (glossa) hield, maar in 't algemeen, dat hij de gave bezat om in zulke re*den* te spreken, waarna hij dan zeer juist in vs 19 betuigt, liever vijf λόγοι te willen uitspreken, waarbij zijn verstand werkzaam is dan tien duizend in eene glossa (sing.), d. i. in den vorm eener rede, die niemand kan verstaan. Dat voorts in de formulen γένη γλωσσῶν — ἑρμηνεία γλωσσῶν — γλῶσσαι παύσονται — αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν de pluralis alleen gepast is, behoeft geen opzettelijke aanwijzing.

Nog kan gevraagd worden, of er reden bestaat, waarom bij afwisseling in de behandelde formule λαλεῖν γλ. en γλ. λαλεῖν wordt geschreven. Beide uitdrukkingen zijn eensluidend, en de vooraanstelling wordt hier beheerscht door den gewonen regel, dat vooraan staat het woord dat den meesten nadruk heeft. Staat λαλεῖν vooraan, zooals XIV: 2, 4, 5, 13 vgl. 14, dan wordt de tegenstelling uitgedrukt van den *persoon*, die in glossen spreekt, met ὁ προφητεύων, vs 2, 3, 4, of van den προσευχόμενος γλ. met den προσευχόμενος τῷ νοΐ. Staat daarentegen γλώσσαις voorop, dan wordt de vorm van het gesprokene overgesteld tegen een anderen vorm, zooals γλῶσσα b. v. tegen ἀποκάλυψις, διδαχή, enz. vs 6, vgl. vs 17.

II. Staat het alzoo vast, dat *γλῶσσα* formeel eene *rede* en wel eene *onduidelijke rede* aanduidt, die, als zoodanig, verklaring noodig heeft, wij gaan dan over tot het onderzoek, wat, volgens Paulus, de *γλῶσσα*, beschouwd naar hare *materiële* zijde of naar haren inhoud, is. Wat hiervan onze hoofdstukken leeren, komt hierop neer: Eene *γλῶσσα* heeft tot inhoud óf een gebed, d. i. eene vrome verheffing van het hart tot God (*προσεύχεσθαι γλώσσῃ*) óf een loflied (*ψάλλειν, ψαλμός*) of eene uitstorting van 't gevoel van dankbaarheid (*εὐλογεῖν, εὐχαριστία*), vs 16, in onderscheiding van eene profetie, het gevolg van eene openbaring (*ἀποκάλυψις*), of van eene *διδαχή*, waaraan ten grond ligt gnosis, XIV: 6, verg. vs 26. Van hier *γένη γλωσσῶν*, ter aanduiding van de verschillende nuancen, waardoor de inhoud der *γλῶσσαι* was gekenmerkt. Is bij dit spreken *τὸ πνεῦμα* (*τὸ ἅγιον*) het agens, zonder dat het reflecteerende verstand (*ὁ νοῦς*) werkzaam is, XIV: 14—19, dan hebben wij hier voorts te denken aan een ecstatische ontboezeming in de taal der godsdienstige opgewondenheid en geestdrift, die met het verschijnsel 1 Sam X: 10 kan vergeleken worden. Het onduidelijke en onverstaanbare behoeft bij zulke ontboezemingen niet, zooals Bleek gemeend heeft [1]), bestaan te hebben in het gebruik of het samenflansen van enkele onduidelijke of verouderde woorden. De woorden toch, waarvan de *λαλοῦντες γλώσσαις* zich bedienden, waren integendeel zulke als men in het opzeggen van een loflied of gebed placht te gebruiken. Het onverstaanbare bestond hierin, dat, evenals wanneer bij cither- of fluitspel de *διαστολή* gemist en mitsdien, bij gebrek aan samenhang, de zin onverstaanbaar wordt, zoo ook aan het spreken *ἐν γλώσσαις* de logische samenhang ontbrak, die bij het profeteeren en leeren het gevolg is van het reflecteerende verstand. Denkelijk verbond men in de godsdienstige verrukking of ecstase fragmenten van psalmen of andere liederen (verg. Col. III: 16 *ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαί*), gebedsformulen of vrome uitroepingen onsamenhangend aan elkander. Zulk eene rede (*λόγος*) mocht getuigen van een vroom gemoed, en als zoodanig in de schatting van God den hartenkenner waarde hebben, maar kon in de vergadering niet dienen om anderen te leeren of te stich-

---

1) Stud. u. Krit. 1829, I, S. 5. f.

ten, en kon zelfs aan oningewijden aanleiding geven om aan spotlust bot te vieren. Zoodanige reden (λόγοι) nu werden te Corinthe γλῶσσαι genoemd.

Hoe kwam men er toe om dit verschijnsel met dien naam te bestempelen? De uitdrukking γλῶσσα, γλῶσσαι komt in de door ons gevonden beteekenis niet voor, noch in de Grieksche vertaling des O. Ts, noch elders in het N. T. Ook de Grieksche kerkvaders geven geen licht, daar zij λαλεῖν γλώσσαις opvatten, naar Hand. II, als een spreken „in vreemde talen" [1]). Wij nemen dus onze toevlucht tot de Grieken. Wat zij ons aanbieden, is het volgende:

Bij Aristoteles wordt γλῶττα, γλῶτται gebruikt, ter aanduiding van uitheemsche woorden (ξενικὰ ὀνόματα) in onderscheiding van inheemsche (κύρια ὀν.). Ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον, ἢ γλῶττα· — λέγω δὲ κύριον μὲν, ᾧ χρῶνται ἕκαστοι· γλῶτταν δὲ ᾧ ἕτεροι, De arte poeticâ, c. 21, 22. Elders, De Rhet. III: 2, wordt het gebruik van γλῶτται, zeldzame gevallen uitgezonderd, ontraden. Τῶν δὲ ὀνομάτων τοσαῦτ' ἐχόντων εἴδη — τούτων γλώτταις μὲν — ὀλιγάκις καὶ ὀλιγαχοῦ χρηστέον. Met de γλῶτται worden als gelijksoortig gecoördineerd διπλᾶ ὀνόματα καὶ πεποιήμενα (samengestelde en kunstig gemaakte woorden), en onderscheiden van τὸ κύριον καὶ τὸ οἰκεῖον, dat in den prozastijl (ψιλὸς λόγος) alleen aanbeveling verdient, ὅτι τούτοις μόνοις πάντες χρῶνται. Glossen zijn dus vreemde, onduidelijke woorden (αἰνίγματα), hoedanige somtijds bij dichters, b. v. bij Euripides, voorkomen, woorden derhalve, die, om verstaan te worden, opheldering of verklaring noodig hebben.

In deze beteekenis komt γλῶτται ook bij latere schrijvers voor. Lucianus (Lexiph. 25) misprijst de dichters, τοὺς κατὰ

---

1) Iren. παντοδαπαῖς γλώσσαις λαλεῖν. Orig. ad Rom. lib. I, c. 13 (Lat.) teekent op Rom. I: 14 aan: „arbitror diversis quidem gentibus inde eum (Paulum) effectum esse debitorem, *quod omnium gentium linguis eloqui accepit* per gratiam Sp. Sancti, sicut et ipse dixit: „omnium vestrum magis linguis loquor", 1 Cor. XIV: 18. Quia ergo *linguarum* notitiam non pro se, sed pro his, quibus praedicandum est, accepit, debitor omnibus illis efficitur, *quorum accepit a Deo linguae notitiam*". Theodoretus ad 1 Cor. XIV: 2: Ἐδόθη τοῦτο (τὸ χάρισμα) τοῖς κήρυξι διὰ τὰς διαφόρους τῶν ἀνθρώπων φωνάς, ἵνα πρὸς Ἰνδοὺς ἀφικνούμενοι, τῇ ἐκείνων χρώμενοι γλώττῃ, τὸ θεῖον προσφέρωσι κήρυγμα κ. τ. ἑ.

γλῶτταν γράφοντας en heeft daarbij het oog op woorden, die in het Attisch geen burgerrecht verkregen hebben (*οὐ μετοικικὰ τῆς Ἀθηναίων φωνῆς*). Bij Galenus, t. XIX, p. 63 leest men: *ὅσα τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις ἦν συνήθη, νυνὶ δ' οὐκέτι ἐστί, τὰ τοιαῦτα γλώττας καλοῦσιν.* Hij schreef dus een werk onder den titel *Ἱπποκράτους γλωττῶν ἐξήγησις.* Sextus Empiricus, Adv. Gramm. I: 13 haalt voorbeelden van zulke *γλῶτται* aan uit Sophocles; Plutarchus, De audiend. poet. c. 5, uit Homerus, en verstaan er door: uitdrukkingen, die uit het gewone spraakgebruik zijn verdwenen en verklaring noodig hebben. Verg. Quinctilianus, Instit. orat. I: 8 „voces minus usitatae, lingua secretior, quam Graeci *γλώττας* vocant", I, 17. De grammatici spreken in dien zin van *κατὰ πόλεις γλῶτται*, *γλῶτται Ἀττικαί, Κρητικαί, Λακωνικαί, Ἰταλικαί* en van *ἐξήγησις τῶν Ἡροδότου γλωττῶν.*

In meer beperkte beteekenis schrijft Pollux, Onomast. II, 4: *ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς* (dichterlijke uitdrukkingen) *γλώττας ἐκάλουν.* Merkwaardig inzonderheid is wat Plutarchus schrijft van het Delphische orakel, De Pyth. orac. c. 24. Had, zegt hij, de Pythia zich in den ouden tijd bediend van *ἔπη* (verzen in dichtmaat) en van *γλῶτται*, die zich door *ἀσάφεια* kenmerkten, later had de Godheid *ὁ θεὸς, ἀφελὼν τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώττας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν*, bevolen, dat het orakel zich bedienen zou van duidelijke woorden en spreken, zooals b. v. een koning spreekt tot zijne onderdanen, een leermeester tot zijne leerlingen, *πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανόν.*

In deze laatste plaats is het onzeker, of *γλῶττα*, *γλῶτται*, evenals bij Aristoteles en anderen, eenvoudig aanduidt een woord (*ὄνομα*), of woorden (*ὀνόματα*), dan wel een rede uit woorden samengesteld. Het laatste komt mij niet onwaarschijnlijk voor, wegens de coördinatie van *ἔπη* (dichtverzen) en *περιφράσεις* (omschrijvingen) met *γλῶτται.* Zijn *ἔπη* en *περίφρασεις* niet een enkel woord, maar eene samenvoeging van woorden, dan schijnt ook *γλῶττα* hier iets meer aan te duiden dan *ὄνομα.* Wordt dus van de Pythia gezegd, dat zij o. a. *γλῶττας* voortbracht, dan ligt het voor de hand hier te denken aan reden of uitspraken (*χρησμοί*), die geheimzinnig waren en hierdoor *ἀσαφεῖς.* Verg. c. 25, waar het door de

Pythia gesprokene een *φραζόμενον* genoemd wordt, eene *ποίησις ἀντιπράττουσα τῇ νοήσει*, gekenmerkt door *μεταφοραί*, *αἰνίγματα*, en *ἀμφιβολίαι*. In overeenstemming hiermee gebruikt Dionysius Halicarn., De verborum compos. c. 25, 26; Judic., de Thucydide, c. 52, 53, 35 en Ep. ad Ammaeum de Thuc., c. 2, *φράσις γλωττηματική* en *λέξις* (locutio) *γλωττηματική* als synoniem met *γλῶττα*, en verklaarde Quinctilianus t. a. p. de *γλῶτται* door *lingua secretior*. Terecht heeft Bleek, aan wien wij de meeste der hier aangehaalde voorbeelden ontleend hebben [1]), zich in der tijd op dit Grieksche spraakgebruik beroepen. Hij ging echter te ver, wanneer hij daaruit afleidde, dat *οἱ γλώσσαις λαλοῦντες* te Corinthe geacht moesten worden in dergelijke archaeismen of verba obsoleta gesproken te hebben. Af te keuren is insgelijks de voorstelling, alsof de glossolalie een soort van poëtische taal zou geweest zijn of ook orakeltaal, met beroep op het spreken der Pythia.

Men houde hier enkel vast aan de algemeene beteekenis, volgens welke *γλῶσσα*, hetzij een woord hetzij eene rede aanduidt, *die duister is* (*λόγος οὐκ εὔσημος* (Paulus), *λογος ἀσαφής* (Aristoteles)), en daarom verklaring noodig heeft. Volgens Plutarchus was niet alles wat de Pythia voortbracht *γλῶτται*. Zij sprak, gelijk de aangehaalde plaats leert, o. a. in *ἔπη*, zooals Hilgenfeld t. a. p. terecht heeft opgemerkt. De *γλῶττα* als zoodanig duidt niet aan orakeltaal, maar het orakel sprak o. a. in den vorm der *γλῶττα*, dat is in onduidelijke en dubbelzinnige reden. Evenmin mag uit de opmerking, dat dichters zich van *γλῶτται* bedienden, het besluit getrokken worden, dat de *γλῶττα* reeds als zoodanig een dichterlijk woord of rede zou beteekenen. Pollux kon dus t. a. p. schrijven, dat men *ook* dichterlijke woorden en uitdrukkingen (*ποιητικαὶ φωναί*) (en dus niet alleen deze), *γλῶσσαι* noemde.

Na deze vergelijking met het bekende Grieksche spraakgebruik bij philosophen, rhetores en grammatici, kan het ons niet verwonderen, dat men de onverstaanbare, onsamenhangende reden in den toestand der opgewonden godsdienstige geestdrift gesproken, *γλῶσσα*, *γλῶσσαι* noemde. Te minder kon het bevreemden, dat men van dezen term zich bediende te Corinthe,

---

1) Studiën u. Kritiken, t. a. p.

eene stad, waar Grieksche geleerdheid, bepaaldelijk sophistiek en rhetoriek haren zetel hadden en Paulus zich had te verdedigen tegen de beschuldiging dat zijne prediking niet was gekenmerkt door πειθὼ σοφίας, 1 Cor. II: 4, en dat hij niet sprak ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, II: 13, zooals de συζητηταὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, II: 20 verg. vs 22.

Met de γλῶτται der poëten, sophisten en rhetores had toch de Corinthische glossolalie gemeen, dat zij duister en onverstaanbaar was en ἑρμηνεία noodig had. Van welke zijde deze kwalificatie van het verschijnsel als een λαλεῖν ἐν γλώσσαις afkomstig was, leert de brief aan de Corinthiërs niet. De sprekers zelven zullen wel hunne reden zoo niet genoemd hebben. Waarschijnlijk kwam de benaming oorspronkelijk van de zijde van andere leden der christelijke gemeente, die zulke onverstaanbare reden, volgens een te Corinthe bekenden term, een spreken ἐν γλώσσῃ of ἐν γλώσσαις noemden. Waren de λόγοι dier opgewonden sprekers λόγοι οὐκ εὔσημοι, dan lag het voor de hand te zeggen: die lieden spreken in glossen. Zoo ontstond de benaming, die langzamerhand te Corinthe de staande term werd, waarmee het verschijnsel algemeen, door voor- en tegenstanders, werd aangeduid, zonder dat de bedoeling bestond om met deze benaming zulke sprekers in een belachelijk daglicht te stellen. Dit laatste althans kan Paulus niet bedoeld hebben, die er zich op liet voorstaan, de gave van het γλώσσαις λαλεῖν in hooger mate dan anderen te bezitten.

Ik vat het resultaat van mijn onderzoek in de volgende stellingen samen:

1. De formule λαλεῖν γλώσσαις, λ. γλώσσῃ staat gelijk met λαλεῖν ἐν γλ. en kan dus niet beteekenen: spreken *met* tongen en *met* een tong, maar duidt aan spreken in iets, in een vorm, dien men γλῶσσα, γλῶσσαι noemde (ita loqui ut glossam, glossas proferas).

2. De vertaling γλῶσσα, γλῶσσαι door *tong*, *tongen* is op een aantal verwante uitdrukkingen bij Paulus niet toepasselijk.

3. Γλῶτται zijn bij Grieksche schrijvers duistere woorden, uitdrukkingen of reden, die, als zoodanig, verklaring noodig hebben.

4. De uitdrukking λαλεῖν γλώσσαις of γλώσσῃ bij P. heeft met het gebruik van γλῶττα, γλῶτται bij Grieksche schrijvers ge-

meen, dat beiden er door verstaan eene wijze van spreken, die door ἀσάφεια zich kenmerkte, om het even, of men daarbij dacht aan verouderde woorden (ὀνόματα), spreekwijzen (λέξεις, φράσεις), dichterlijke uitdrukkingen (φωναὶ ποιητικαί), de orakels der Pythia, of, zooals te Corinthe, aan onsamenhangende reden (λόγοι), uitboezemingen der opgewekte geestdrift.

5. De glossolalie te Corinthe was dus een spreken in den toestand der godsdienstige ekstase, waarbij het godsdienstig gevoel zich ontboezemde in onsamenhangende reden, samengesteld, naar het schijnt, uit fragmenten van psalmen, liederen, gebeden en uitroepingen, waarbij wel de geest of het vroom gemoed zich uitstortte, maar het verstand onvruchtbaar bleef, reden, die met de Grieksche glossolalie dit gemeen hadden, dat zij onverstaanbaar waren, en daarom, al was ook het verschijnsel van anderen aard, met denzelfden term benoemd werden, die de Grieksche rhetores en grammatici gebruikten, ter aanduiding van woorden, spreekwijzen, reden of orakelspreuken, die onverstaanbaar waren en daarom verklaring noodig hadden.

J. H. SCHOLTEN.

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA. [1]

IV. De opstand van Korach, Dathan en Abiram, *Num.* XVI.

Sedert ik, in mijn *Godsdienst van Israël* [2], op den nauwen samenhang tusschen de wording van *Num.* XVI en de geschiedenis van den eeredienst onder Israël de aandacht vestigde, heeft het critisch onderzoek van dat hoofdstuk niet stilgestaan. Colenso [3], Kayser [4] en Wellhausen [5] hebben daaraan hunne krachten beproefd. Nog is geene eenstemmigheid verkregen, verre vandaar zelfs. Toch kunnen wij ons niet laten ontmoedigen. Reeds staan eenige punten geheel vast en, bedrieg ik mij niet, dan zullen ook de overige welhaast tot beslissing komen. Eene en andere bijzonderheid is tot dusver òf uit het oog verloren òf te zeer op den achtergrond gedrongen. Laat mij althans beproeven, of daarvan wellicht eenig licht uitgaat over het critische vraagstuk in zijn geheel.

Zonder de minste aarzeling schaar ik mij ook nu nog aan de zijde van hen, die in *Num.* XVI niet twee, maar drie voorstellingen van het gebeurde meenen te moeten onderschei-

1) Zie Jaargang XI: 465—496, 545—566.

2) Deel II: 209.

2) *The Pent. and Book of Joshua critically examined*, Part VI: 73—75; *Appendix* p. 20—24.

4) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israëls*, S. 85—89.

5) *Jahrb. f. D. Theol.* Band XXI: 572—576. Zoo even ontvang ik Colenso's geschrift: *Wellhausen on the composition of the Hexateuch critically examined* (London, Longmans, Green and Co., 1878), waarvan men verg. p. 62—65.

den. Hoe zij van elkander afwijken, is vroeger door Oort [1]) en thans door Wellhausen in het algemeen juist aangegeven. De laatstgenoemde geeft de onderlinge verhouding van de drie berichten in dezer voege terug — waarbij men zich herinnere, dat de jahvistische auteur bij hem J heet, diens verhaal met dat van den zgn. tweeden Elohist (Schrader's „theokratischer Erzähler") verbonden door JE wordt aangeduid en de priesterlijke wetgever en verhaler Q wordt genoemd. Ziethier Wellhausen's eigene woorden (S. 574): „Folgendes ist die Darstellung 1) von J. Die Rubeniten Dathan und Abiram, vornehme Männer des erstgeborenen Stammes, wollen sich den Mann nicht als Führer gefallen lassen, der sich so wenig als solcher bewährt hat, und empören sich gegen seine Herrschaft v. 13, gegen sein Richterthum, v. 15[b]. Citirt von Mose wollen sie nicht kommen und so geht er selbst, begleitet von den Aeltesten, zu ihren Zelten. Ein Gottesgericht entscheidet zu seinem Gunsten, der Boden spaltet sich unter den Füssen der Uebelthäter, sie fahren lebendig zur Hölle. Daran reiht sich 2) die andere Version in JE. Korah, ein weltlicher Stammhaupt, und andere mit ihm treten ein für das priesterliche Recht aller Israeliten und opponiren gegen dessen Beschränkung auf die Söhne Levi's d. i. Mose und Aharon. Sie üben ihr vermeintliches Recht auch praktisch aus, indem sie ein Opfer darbringen, v. 15[a]. Aber die Strafe bleibt nicht aus. Vor den Augen von ganz Israel, das sich auf Gottes Gebot rings von der Wohnung Korah's abgesondert hat, thut die Erde ihr Maul auf und verschlinget sie. Endlich erzählt 3) Q den Vorgang so. Korah, ein Levit, und 250 Standesgenossen mit ihm erheben sich gegen Aharon und verlangen die Gleichstellung des niederen Klerus mit dem höheren. Mit dem Küsterdienst nicht zufrieden, begehren sie auch das Priesterthum. Um die Probe zu machen, ob Jahve sie dazu zulassen will, erscheinen die ehrgeizigen Neider mit Pfannen vor der Stiftshütte und bringen das Räucheropfer da, aber nachdem sie es angezündet haben, friszt sie das heilige Feuer."

Dat deze onderscheiding van drie voorstellingen — nog eens zeg ik: in het algemeen — juist is, laat zich gemakkelijk

1) *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 205—217.

aanwijzen. De afzondering van het eerste verhaal, dat over Dathan en Abiram, is het minst twijfelachtig. Wanneer wij — in het oog houdende, dat bij de samenvoeging der verhalen Korach met Dathan en Abiram is verbonden — vs. 12—15, 25, 26, 27^b—34 aandachtig lezen, dan ontdekken wij daarin aanstonds de overblijfselen van zulk een bericht over de beide laatstgenoemden, als Wellhausen aan J toekent. Men merke op, dat Dathan en Abiram (zonder Korach) in vs. 12, 25 en 27^b worden genoemd en dat de reden van hun verzet tegen Mozes (niet ook tegen Aäron!) in vs. 12—14 duidelijk genoemd en in de toespraak van Mozes vs. 28—30 even duidelijk ondersteld wordt. Moeite baart alleen de bede van Mozes tot Jahveh in vs. 15^a: „wend u niet tot hunne offergave (mincha)!" — want in de rest van dit verhaal wordt van een offer, door Dathan en Abiram gebracht of te brengen, geene melding gemaakt; zij verlaten dan ook hunne tenten niet (vs. 12), en Mozes begeeft zich derwaarts (vs. 25) en doet hen met die tenten in den grond verzinken (vs. 27^b—34). Wij begrijpen dus niet, waarop die bede van Mozes doelt. Doch overigens is alles in orde. Bovendien bezitten wij nu in *Deut.* XI : 6 een onwraakbaar bewijs, dat er eenmaal zulk een verhaal betreffende den opstand van Dathan en Abiram (zonder Korach!) heeft bestaan; de daar gebezigde uitdrukkingen („de aarde opende [פצה] haren mond en verslond hen en hunne huizen [בתים] en hunne tenten") vinden wij in *Num.* XVI : 30, 32 terug.

Maar ook ons recht om hetgeen na aftrek van deze verzen en van den daarbij behoorenden aanhef in *Num.* XVI overblijft te verdeelen tusschen twee schrijvers schijnt moeilijk te betwisten. Men vergelijke onderling vs. 3—7 en vs. 8—11, en beoordeele zelf, of het mogelijk is, die twee pericopen te brengen tot één en hetzelfde verhaal. In de eerste wordt gehandeld over een verzet der „gemeente" [העדה] tegen Mozes en Aäron; zij duldt niet, dat deze beiden zich boven haar verheffen en acht zich even goed als zij gerechtigd om tot Jahveh te naderen. De tweede pericope, vs. 8—11, verwijt den Levieten, dat zij, niet tevreden met hunne afzondering tot den heiligen dienst, naar het priesterschap dingen. Dat zijn, gelijk ieder aanstonds bemerkt, twee verschillende vragen. Ze blijven ook in het vervolg van het verhaal aan de

orde. Zoo staan b. v. in vs. 16 Korach en de zijnen (hier blijkbaar Levieten) tegenover Aäron; evenzoo in vs. 17. Nadat in vs. 18 was medegedeeld, dat Korach en de zijnen, voorzien van hunne pannen met vuur en reukwerk, aan de deur van de tent der samenkomst stonden, lezen wij in vs. 19, dat Korach tegen hen (d. i. blijkbaar Mozes en Aäron) de geheele gemeente vergaderde naar de deur van de tent der samenkomst — een bericht, dat èn overtollig èn met het voorafgaande in strijd is. Doch genoeg. Het is mij voor het oogenblik alleen te doen om aan te wijzen, dat er gegronde redenen bestaan om drie voorstellingen aan te nemen. Hoe ze van elkander verschillen en tot elkander in betrekking staan, zal ons later blijken.

Ik moet namelijk thans den lezer uitnoodigen om *Num.* XVI voorloopig te laten rusten en met mij na te gaan, of wellicht uit andere teksten in den Pentateuch iets kan worden afgeleid ten aanzien van Korach's persoon, de afkomst van hem zelven en zijne medestanders en het karakter van zijn opstand. Van hoe groot belang het zijn zou, dat er zulke teksten waren, springt in het oog. Een argument als dat hetwelk wij zoo even aan *Deut.* XI : 8 ontleenden, ten gunste der zelfstandigheid van het bericht over Dathan en Abiram, kan niet licht te hoog worden gewaardeerd; zulk een getuigenis omtrent Korach zouden wij dus dankbaar aannemen.

Herinneren wij ons vooraf, dat Korach in het samengestelde verhaal, dat thans voor ons ligt, genoemd wordt: „ben Jizhar ben Kehath ben Levi" (*Num.* XVI : 1) en dat, in overeenstemming daarmede, hij en zijne medestanders door Mozes als „zonen van Levi" worden toegesproken (vs. 8—11). Dezelfde genealogie van Korach vinden wij *Exod.* VI : 16, 18, 21 (vg. 24). Nog houden wij in gedachte, dat *Num.* XVI : 32ᵇ „al de menschen, die tot Korach behoorden, en al het eigendom (הרכוש)" gerekend worden tot degenen, die levend nederdaalden in het schimmenrijk. Dat dit halve vers is toegevoegd, toen de verschillende verhalen werden samengesmolten, valt aanstonds in het oog.

Het eerst letten wij op *Num.* XXVI : 9—11. Die verzen maken een deel uit van de lijst, inhoudende de cijfers van de tweede volkstelling, die van Mozes en Eleazar, in het 40ste

jaar na den uittocht. De zonen van Eliab — zoo heet het — zijn Nemuel en Dathan en Abiram: „deze zijn Dathan en Abiram, de geroepenen der gemeente (vg. *Num.* XVI: 2), die streden tegen Mozes en Aäron in de bent (עדה) van Korach, toen deze streed tegen Jahveh. Doch de aarde opende haren mond en verslond hen (*Num.* XVI : 32) en Korach, terwijl de bent stierf, daar het vuur 250 man verteerde, en zij werden tot een (afschrikkend) teeken; doch de zonen van Korach stierven niet." Men bemerkt aanstonds, dat hier wordt teruggezien op *Num.* XVI in zijn tegenwoordigen vorm. De schrijver der aanteekening brengt Dathan en Abiram tot „de bent van Korach"; hij vermeldt in éénen adem het strafgericht, waardoor de schuldigen levend verzwolgen werden, en den dood der 250 man (*Num.* XVI : 17, 35) door vuur. Laat de verbinding van deze twee feiten, wat duidelijkheid en geleidelijkheid betreft, te wenschen over, ook in dit opzicht is zijne aanteekening de getrouwe afspiegeling van *Num.* XVI. Uit de slotwoorden „doch de zonen van Korach stierven niet" maken wij, eindelijk, op dat hij Korach voor een Leviet houdt. Dan begrijpen wij, waarom hij vermeldt, dat diens zonen niet mede omkwamen: de familie der „zonen van Korach", uit de opschriften van eenige Psalmen en uit de Kronieken [1]) bekend, geeft hem die herinnering in de pen. Was Korach, in zijne schatting, geen Leviet geweest, dan had er — althans zoover wij weten — voor hem geene aanleiding bestaan om uitdrukkelijk te constateeren, dat zijn geslacht in stand bleef. Nu daarentegen lag dat te meer voor de hand, daar *Num.* XVI : 32b ook „al de menschen, die tot Korach behoorden" (כל־האדם אשר לקרח), tot de slachtoffers der catastrophe worden gerekend — hetgeen, hoe ook bedoeld, gereedelijk kon worden opgevat als een bericht aangaande den ondergang van Korach's geslacht.

Geeft dus *Num.* XXVI : 9—11 geen licht, meer belooft ons de vermelding van Korach in het onmiddellijk volgende hoofdstuk. Daar naderen de dochters van Zelofchad tot Mozes, Eleazar en de vorsten en spreken aldus (*Num.* XXVII : 3): „Onze vader is gestorven in de woestijn, en hij behoorde niet tot de bent, die samenspande tegen Jahveh, tot de bent van

1) Verg. mijn *Hist. Krit. Onderzoek* enz. Deel III : 237 v.

Korach; want in (of: door) zijne zonde is hij gestorven, en hij had geene zonen." Wat met dit laatste wordt bedoeld, is niet zeker. Knobel denkt aan eene persoonlijke overtreding, door Zelofchad begaan, die hem, wellicht op jeugdigen leeftijd, den dood had doen vinden. Doch bij die opvatting ontbreekt alle tegenstelling met het voorafgaande: Zelofchad is dan toch een misdadiger of althans een verdoolde geweest, wat wij, na de verontschuldiging in den aanhef van de rede zijner dochters, niet verwachtten. Kan het ook zijn, dat het „sterven in zijne zonde" Zelofchad aanduidt als een dergenen, die door het algemeene doodvonnis, in *Num.* XIV over de uit Egypte opgetrokken Israëlieten geveld, getroffen werden? Dat lot, hetwelk hij met al zijne tijdgenooten onderging (*Num.* XXVI : 65), kon niet worden aangemerkt als een blijk van Jahveh's ongenoegen over hem in het bijzonder, en dit is het juist, wat zijne dochters in herinnering willen brengen. Doch hoe dit zij, duidelijk is het negatieve gedeelte van hare uitspraak: Zelofchad behoorde niet tot de vergadering van Korach. Daarin ligt opgesloten, dat hij een van Korach's medestanders had kunnen zijn. Doch nu was Zelofchad uit den stam Manasse (*Num.* XXVII : 1 en elders). Derhalve bestond, volgens den auteur van *Num.* XXVII, de bent van Korach niet uitsluitend uit Levieten, maar uit mannen van de verschillende stammen. Voor wien die auteur Korach zelven aanziet, zegt hij niet; hij kan hem tot den stam Levi, maar ook tot een anderen stam gebracht hebben. Dit laten wij dus geheel in het midden. Maar, dit houden wij vast, de bent van Korach was, altijd volgens den schrijver van *Num.* XXVII, gemengd. Hij staat dus op een ander standpunt dan de auteur van *Num.* XVI : 8—11, 16, 17, van wien wij daareven zagen, dat hij Korach en zijne medeopstandelingen „zonen van Levi" noemt en hen, als pretendenten op de priesterlijke waardigheid, tegenover Aäron, den wettigen priester, stelt.

Met dit gansch niet twijfelachtige resultaat toegerust, begeven wij ons tot de studie van de hoofdstukken, die onmiddellijk op *Num.* XVI volgen en daarmede, naar aller overtuiging, zeer nauw samenhangen, *Num.* XVII [1]) en XVIII. Wij mogen

1) In de Statenoverzetting: *Num.* XVI : 36—50 en XVII : 1—13. Ik citeer volgens den Hebreeuwschen tekst.

die hoofdstukken niet als één geheel behandelen. Ze bestaan uit verschillende pericopen (H. XVII : 1—5, vs. 6—15, vs. 16—26, vs. 27—XVIII), die niet van éene hand behoeven te zijn.

In H. XVII : 1—5 herkennen wij zonder moeite den auteur, die ook in H. XVI Korach en de zijnen tegenover Aäron stelt. Op bevel van Jahveh verzamelt Eleazar ben Aäron de koperen pannen van hen, die door het vuur verteerd zijn, en maakt daarvan een overtreksel voor het altaar — „tot eene herinnering voor de zonen Israëls, opdat geen vreemd man, die niet uit het geslacht van Aäron is, nadere om voor Jahveh reukwerk te branden." Het is zoo, ook de mannen van andere stammen behalve Levi kunnen „vreemde mannen" worden genoemd. Doch de uitdrukkelijke vermelding van „het zaad van Aäron" maakt het toch waarschijnlijk, dat bepaaldelijk de Levieten worden bedoeld. Met die opvatting komt wel overeen, dat de pericope, wegens vorm en inhoud, tot de allerjongste bestanddeelen van den Pentateuch moet gebracht worden. Wij bewegen ons hier niet op het terrein van de feiten, maar op dat der fictie, en wel van de haggadische fictie, die de voorstellingen van den tekst, waaraan zij zich vastknoopt, pleegt uit te spinnen, zonder daarin maat te houden. Hoezeer deze proeve van hare methode in den smaak viel, kan daaruit blijken, dat zij in de Alexandrijnsche recensie der beschrijving van den tabernakel werd opgenomen — ten spijt van de chronologie, die natuurlijk verbood haar daar te plaatsen (*Exod.* XXXVIII : 22, LXX). [1]

Anders staat het met *Num.* XVII : 6—15. De gansche gemeente der zonen Israëls mort den volgenden dag tegen Mozes en Aäron en verwijt hun dat zij „het volk van Jahveh gedood hebben." Waarop slaat dit? Natuurlijk op den dood van Korach en zijne medestanders (verg. vs. 14). Maar dan is het zeer onwaarschijnlijk, dat dezen, naar het oordeel van den verhaler die hier spreekt, Levieten zijn geweest. In dat geval zou de gemeente niet, geheel in het algemeen, „het volk van Jahveh" hebben genoemd, maar „onze broeders, de zonen van Levi",

1) Verg. Popper, *der bibl. Bericht über die Stiftshütte*, S. 103 f.; Wellhausen, a. a. O. Bd. XXII : 451.

of zich van eene andere dergelijke formule hebben bediend. Met deze gevolgtrekking uit vs. 6 is het vervolg van het verhaal volstrekt niet in strijd. De plaag breekt uit onder het volk en wordt, na velen te hebben weggeraapt, door de tusschenkomst van Aäron gestuit. Bij die gelegenheid blijkt de wonderbare kracht van het door hem gebrachte reukoffer. Dit slaat ongetwijfeld terug op het branden van reukwerk door onbevoegden in *Num.* XVI. Doch wie die onbevoegden zijn, Israëlieten in het algemeen of bepaaldelijk Levieten, wordt in het midden gelaten. Wanneer evenwel de auteur in vs. 14 schrijft: „De gedooden door de plaag waren 14700, behalve de gedooden ter zake van Korach" — dan schijnt hij deze laatsten niet als Levieten aan te duiden, maar als Israëlieten in het algemeen, de eerstelingen, als het ware, van het offer, dat ter handhaving van de priesterlijke voorrechten werd geëischt.

Wij zijn thans genaderd tot de bekende pericope over Aäron's bloeienden staf, *Num.* XVII : 16—28 — het vervolg van vs. 6—15, gelijk blijkt uit de herhaalde vermelding van het gemor des volks (vs. 20, 25). De strijd, die door het wonder met den staf beslecht wordt, is een strijd tusschen de stammen. Elke stam, vertegenwoordigd door zijn nasi, levert een staf in; Aäron doet dat in naam van Levi. „Den naam van Aäron" — zoo luidt het bevel van Jahveh tot Mozes (vs. 18) — „zult gij schrijven op den staf van Levi, want een enkele (zooveel als: elke) staf behoort aan een hoofd hunner vaderhuizen (d. i. aan een stamhoofd)". In overeenstemming hiermede heet het in vs. 23: „en zie, de staf van Aäron, van het huis Levi, was gaan bloeien." Van eene tegenstelling tusschen Aäron en de Levieten is in vs. 16—28 geen enkel spoor te ontdekken; sterker nog, de pericope sluit de gedachte daaraan uit. Haar auteur erkent Aäron's hoogepriesterlijke waardigheid, maar beschouwt deze als het hoogste der aan den stam Levi toegekende en thans door een wonder bekrachtigde voorrechten. De bloeiende staf van Aäron moet nu aanstonds en in het vervolg (vs. 25, 26) dienen — niet om de aanspraken der Levieten op het priesterschap af te wijzen, maar — om een einde te maken aan het gemor der zonen Israëls en hun den lust te benemen om tot Jahveh te naderen, hetgeen

hun den dood berokkenen zou (vs. 20, 25). Wellhausen heeft hiervan iets gevoeld, toen hij [1]) aldus schreef: „Es handelt sich darum, nicht gegen die Leviten, sondern gegen das murrende Volk die göttliche Prärogative Aharon's darzuthun (V. 20, 25), und in sofern erklärt es sich, dasz den 11 Mattoth (= Stäbe und Stämme) der Laien gegenüber Aharon durch den Matte (= Stab und Stamm) Levi's vertreten wird. Aber die jetzige Version, die von Q, führt doch beinahe mit Nothwendigkeit auf eine ältere und ursprüngliche zurück, worin in der That nicht blosz Aharon, sondern der ganze Stamm Levi auf diese Weise sein Priesterrecht gegenüber den elf übrigen Stämmen bewiesen hat; die Natur der Sache, die innere Anlage dieser Geschichte fordert das." Wat er zij van deze „ältere Version", zullen wij later zien. Ik constateer thans alleen, dat W. haar niet beproeft aan te wijzen in het verhaal, dat wij nu bezitten. Dit is dus zeker ook volgens hem een wel aaneengesloten geheel — waarin, ik herhaal het, Aäron optreedt als de vertegenwoordiger van de Levieten en dus allerminst tegenover hen staat.

De slotverzen der pericope (vs. 27, 28) brengen geen wijziging in het verkregen resultaat. Knobel ontzegt ze aan den auteur van het voorafgaande, omdat ze hier niet passen: de plaag heeft opgehouden en Jahveh is verzoend (vs. 15, 23, 25). De opmerking is niet onjuist. Doch de beide verzen komen in spraakgebruik zoo geheel overeen met de rest der pericope, dat ze daarvan niet wel kunnen worden losgemaakt [2]). Men beschouwe ze als inleiding op de wet over de rechten en de inkomsten der priesters en Levieten, in *Num.* XVIII. Dan wijkt aanstonds de bevreemding over hunnen inhoud. Het volk recapituleert wat het in verband met het „naderen tot de woning van Jahveh" heeft te verduren gehad en baant alzoo zelf den weg tot de uitvaardiging van de verordening omtrent hen, wien dat wèl vergund was en die, door zich te kwijten van hunne plichten, Israël behoedden voor verder onheil. De uitdrukkingen van vs. 27, 28 verklaren zich het best, wanneer het éene strafgericht op het andere was gevolgd; wanneer dus, evenals

1) A. a. O. Bd. XXII: 451.
2) Vg. Knobel zelven, *Num., Deut. u. Josua* S. 91; Colenso l. c. *Appendix* p. 25.

in vs. 14, de plaag hier voorkomt als het vervolg van de ramp, die Korach en de zijnen had getroffen. Met andere woorden: ook aan vs. 27, 28 ligt de voorstelling ten grondslag — niet van den Leviet Korach, maar — van Korach en zijne medestanders als mannen uit het volk.

Vóórdat wij *Num.* XVIII in oogenschouw nemen, nog éóne opmerking, die zich bij *Num.* XVII: 27, 28 aansluit. Wie ze vergelijkt met *Num.* XX: 3 kan nauwelijks twijfelen aan den gemeenschappelijken oorsprong van deze drie verzen: „Och of wij gestorven waren toen onze broeders stierven (beide malen גוע) voor het aangezicht van Jahveh!" — zoo klaagt het volk, ongetwijfeld met het oog op het gebeurde met Korach, waarvan het eerste bedrijf inderdaad „voor het aangezicht van Jahveh" had plaats gehad (*Num.* XVI: 19, 35), zoodat het voor de hand lag, ook het tweede bedrijf, de plaag van *Num.* XVII: 6—15, door die formule aan te duiden. Wij zijn dus gerechtigd tot de onderstelling, dat den auteur van *Num.* XX: 1—13 van Korach's persoon en medeopstandelingen hetzelfde beeld voor den geest staat, dat wij in *Num.* XVII: 6—15, 16—28 hebben gevonden.

Welnu, zoo is het ook met *Num.* XVIII. De voorrechten van Aäron en zijne zonen, de wettige priesters, worden daar nadrukkelijk gehandhaafd, maar zoo ook de voorrechten van den stam Levi. Beiden, de wettige priesters en de geheele stam, worden onderscheiden, maar tevens tot elkander in de nauwste betrekking gebracht en bijeengevoegd. Van tegenstelling tusschen Aäron en de Levieten kan ik in het geheele hoofdstuk geen spoor ontdekken. Doorloopen wij het met de pen in de hand! Al aanstonds in vs. 1, 2 vertoont zich de verhouding, zooals zij daareven werd beschreven. Jahveh spreekt — ditmaal, bij uitzondering — tot Aäron: „gij en uwe zonen en het huis uws vaders (= het geslacht der Kehatieten) met u zult dragen de overtreding van het heiligdom (d. i. de zonden boeten, die ten aanzien van het heiligdom worden begaan); en gij en uwe zonen met u zult dragen de overtreding van uw priesterschap. En doe ook uwe broeders, den stam Levi, den stam uws vaders, met u naderen en laat hen u aanhangen (Niph'al van לוה) en u dienen; en gij en uwe zonen zult zijn voor de tent der getuigenis." De bevoegdheid van de

priesters wordt hier duidelijk onderscheiden van die der Levieten in het algemeen, maar deze laatsten behooren bij de eerstgenoemden en hebben hun aandeel aan de verantwoordelijkheid, die de dienst aan het heiligdom met zich brengt. Niet anders in vs. 3 verv.: de Levieten zullen waarnemen uwe (Aäron's) wacht en de wacht van het heiligdom; slechts tot de heilige vaten en het altaar mogen zij niet naderen; dat zou verderfelijk zijn, zoowel voor de Levieten als voor de priesters. Dat dit laatste er wordt bijgevoegd, neemt den schijn weg, alsof hier op pogingen der Levieten om het priesterschap te verwerven werd gezinspeeld. Uwe broeders — zoo gaat de wetgever voort — zullen u aanhangen en de wacht en het dienstwerk aan het heiligdom waarnemen, en geen vreemde zal tot u naderen (de dienst der Levieten wordt dus als een voorrecht beschouwd, voor de andere stammen onbereikbaar!), en gij (priesters) zult waarnemen de wacht van het heilige en van het altaar, en (wanneer dit alles zóó wordt geregeld,) dan zal er geen toorn (of strafgericht) meer zijn over de zonen Israël's. Let wel: niet „over de Levieten," wanneer dezen hunne bevoegdheid mochten te buiten gaan, maar „over de zonen Israël's", wanneer zij zich wilden aanmatigen wat hetzij aan de Levieten, hetzij bepaaldelijk aan Aäron en zijne zonen was opgedragen. Nog eenmaal wordt nu in vs. 6, 7 de werkkring van de Levieten en die der Aäroniden afgebakend. Dan volgt, vs. 8—20, de opsomming van de inkomsten der priesters. In vs. 21 komt de wetgever op de Levieten terug. Zij ontvangen alle tienden in Israël tot loon voor hun dienst aan de tent der samenkomst. Terwijl en omdat zij dien waarnemen, „zullen de zonen Israël's niet meer naderen tot de tent der samenkomst, om zonde te dragen om te sterven" (vs. 22). Zoo staat er letterlijk. De bedoeling is, dat hun het treden in de bevoegdheid der Levieten als zonde zou worden toegerekend en den dood berokkenen zou. Is dit geschreven met het oog op het feit, waaraan de geheele wet wordt vastgeknoopt, dan toch niet op die voorstelling van het gebeurde, waarin de Leviet Korach de hoofdpersoon is. Dááraan kan de auteur h. t. p. onmogelijk hebben gedacht. Maar hoe dan in vs. 23? Naar de gewone opvatting van dat vers ook daar niet. „De Leviet" — zoo luidt het vers —

„hij zal den dienst van de tent der samenkomst verrichten en zij zullen hunne overtreding dragen: eene eeuwige inzetting is dit voor uwe geslachten, en te midden der zonen Israël's zullen zij geen erfdeel in bezit nemen" — maar daarentegen, gelijk in vs. 24 nog eens wordt herhaald, de tienden ontvangen. In de door mij onderschrapte woorden vindt men gewoonlijk — zie b. v. Knobel's commentaar — niets meer dan het denkbeeld: zij zullen verantwoordelijk zijn voor hetgeen met den tabernakel en in strijd met zijn gewijd karakter gebeurt. De uitdrukking is dan parallel met vs. 1, waar evenzoo „de overtreding van het heiligdom" en „van uw priesterschap" voorkomt. Inderdaad schijnt die verklaring ten volle bevredigend, en ik zou haar stilzwijgend hebben overgenomen, indien niet Wellhausen daarvoor eene andere in de plaats had gesteld, die ik niet onvermeld mag laten, al ware het alleen omdat de historiebeschouwing, waarvan zij uitgaat, ook de mijne is. Aan zijn overzicht van *Num.* XVIII voegt hij [1]) deze woorden toe: „Bemerkenswerth sind die Anklänge ans Deuteronomium (XVIII: 20, 23, 24) und besonders an Ezechiel (XVII: 25; XVIII: 23). Der Ausdruck בני מרי, womit XVII: 25 die Israeliten bezeichnet werden, ist keineswegs gewöhnliche hebraïsche Prosa und erinnert sofort an *Ezech.* II: 5, 7, 8; VI: 3, 9, 26, 27; XII: 2, 3, 9; XVII: 12; XXIV: 3; XLIV: 6 [Zeer waar! Zonder twijfel is dan ook die uitdrukking door den priesterlijken wetgever aan Ezechiël ontleend]. Noch auffallender ist die Aehnlichkeit zwischen XVIII: 23 הם ישאו עונם und *Ezech.* XLIV: 10 ונשאו עונם. Beide Male ist damit die selbe Sache gemeint, aber nur im Ezechiel versteht man die Berechtigung des Ausdrucks: die Leviten, d. i. die Priester der abgeschafften Bamoth, haben sich am Dienst der Bamoth betheiligt und sollen zur Strafe dieser ihrer Schuld zu Tempeldienern der jerusalemischen Priester degradirt werden und an die Stelle der bisherigen heidnischen Tempelsclaven treten. An gegenzeitige Unabhängigkeit der Stellen kann also nicht gedacht werden, auch darum nicht, weil *Num.* XVIII: 22 zu V. 23 sich genau so verhält wie *Ezech.* XLIV: 9 zu V. 10 — nur werden *Num.* XVIII

---

1) a. a. o. S. 452 f.

die Leviten bestellt, weil keine Israeliten, *Ezech.* XLIV aber, weil keine Heiden in den eigentlichen Tempel sich nahen sollen." Aantrekkelijk is deze opvatting zeer zeker. Ook waag ik het niet te ontkennen, dat den auteur der wet — evenals in H. XVII: 25, zoo ook — in H. XVIII: 22, 23 de profetie van Ezechiël voor den geest stond. Maar wèl loochen ik, dat hij de daar gebruikte formule („en zij zullen hunne overtreding dragen") heeft overgenomen in den zin, waarin zij door Ezechiël was gebezigd. In dien zin kon hij haar niet gebruiken, althans niet in deze wet, die van (gefingeerde en tevens) geheel afwijkende historische praemissen uitgaat. In *Num.* XVIII, waar de Levieten voorkomen als door Jahveh uit de stammen verkozen en als dienaren aan Aäron en zijne zonen toegevoegd, kan niet óók aangaande hen worden gezegd, dat zij, den dienst aan de tent der samenkomst waarnemende, de straf voor hunne zonde dragen of ondergaan. Toegestemd derhalve, dat *Num.* XVIII: 23 van *Ezech.* XLIV: 10 afhangt, het „dragen van de overtreding" beteekent daar toch iets anders. Wat dan? Op die vraag geeft vs. 1 het antwoord, waar Wellhausen zelf „die Schuld" zeer juist omschrijft door „Verantwortung und Gefahr." Het is zoo: in vs. 1 staat „de schuld van het heiligdom" en „van hun priesterschap" en niet, gelijk in vs. 23, „hunne schuld." Doch dit is geen wezenlijk verschil, want niets verhindert ons de laatstgenoemde formule aldus te omschrijven: „de schuld, die zij, dienende bij het heiligdom, wellicht op zich zullen laden." Er zijn dus inderdaad geene termen om de gewone opvatting van *Num.* XVIII: 23 te laten varen.

De nog overige verzen van *Num.* XVIII (vs. 25—32) zijn met het voorafgaande in volkomen harmonie. Wij mogen het dus daarvoor houden, dat het hoofdstuk in zijn geheel inderdaad geschreven is van het standpunt, dat ik reeds heb geteekend (bl. 148): van naijver tusschen de Levieten en de priesters en, bijgevolg, van het streven om de eerstgenoemden te houden binnen de hun gestelde grenzen is in *Num.* XVIII geen spoor te vinden. De auteur van die wet kent de lijn van afscheiding en trekt haar scherp en duidelijk. Doch het blijkt niet, dat hij zich geroepen acht om haar te beveiligen tegen overschrijding.

Wij keeren thans tot *Num.* XVI terug, allereerst om, op grond van het ingestelde onderzoek, een verschilpunt tusschen Oort en Wellhausen, ten gunste van den laatstgenoemde, te beslechten. Terwijl zij den omvang en de strekking van de drie redactiën van het gebeurde, die in *Num.* XVI zijn samengesmolten, dikwerf op dezelfde wijze bepalen, wijken zij hierin van elkander af, dat Korach, als aanvoerder der opstandelingen, bij Oort tot de derde, bij Wellhausen reeds tot de tweede redactie behoort. Korach is dus, volgens Oort, van den aanvang af de Leviet van dien naam; bij Wellhausen was hij oorspronkelijk een aanzienlijk man uit een der andere stammen, waarschijnlijk een Judeër[1]), en is hij eerst later met het hoofd van de bekende Levietische familie vereenzelvigd. Geheel op zich zelve is deze opvatting van Wellhausen aannemelijker dan de andere. Immers volgens haar was er, in den naam Korach, aanleiding om van de 250 vorsten Levieten te maken — terwijl bij Oort die herschepping geheel willekeurig is. Maar bovendien blijkt nu uit *Num.* XXVII: 3 (hierboven bl. 143 v.), dat Korach reeds voorkwam in die redactie, welker opstandelingen tot verschillende stammen behooren. De bent, waarbij Zelofchad zich niet had aangesloten, maar toch zich had kunnen aansluiten, heet „de bent van Korach.” Bedrieg ik mij niet, dan is dit beslissend.

Iets langer moeten wij stilstaan bij de tweede redactie in haar geheel en hare verhouding tot de derde. Niet zonder opzet beperkte ik in den aanhef dezer „Bijdrage” mijne instemming met Wellhausen's ontleding van *Num.* XVI tot de hoofdzaken daarin. Tegen de bijzonderheden heb ik vooral twee bedenkingen. Ten onrechte, naar het schijnt,

1°. rekent Wellhausen zijne tweede redactie tot JE, d.i. tot de jehovistische of profetische geschiedverhalen, en leidt hij — hetgeen daarmede nauw samenhangt — eerst de derde redactie uit Q (= het Boek der Oorsprongen of den priesterlijken wetgever en verhaler) af;

---

1) 1 *Kron* II: 43. Ook onder de Edomieten vinden wij een geslacht van dien naam (*Gen.* XXXVI: 5, 14, 16, 18), dat waarschijnlijk met het Judeesche samenhing. Verg. mijn *Godsd. van Israël* I: 139 v. (over Kenaz).

2°. neemt hij aan, dat Korach en de zijnen in de tweede redactie op dezelfde wijze den dood vinden als Dathan en Abiram in de eerste, d. i. door de aarde, die haren mond opent, worden verslonden — waaruit volgt, dat het van Jahveh uitgaande vuur uitsluitend tot de derde redactie, d. i. tot Q behoort.

Wat mij verhindert deze stellingen te onderschrijven, ga ik thans uiteenzetten.

1°. Tegen de afleiding van de tweede redactie uit JE bestaat al aanstonds dit bezwaar, dat de auteur van *Deut.* XI : 6 haar niet kent. Ik weet wel, dat men, ten einde zijn stilzwijgen over Korach te verklaren, de onderstelling te hulp geroepen heeft, dat hij hem onvermeld laat om de Levieten te sparen. Doch dit is al zeer onwaarschijnlijk en bovendien voor Wellhausen niet bruikbaar, want de Korach zijner tweede redactie is geen Leviet, maar een Judeër. Wij blijven dus *a priori* geneigd om die redactie voor na-deuteronomisch te houden.

Hierbij komt nu, ten andere, de betrekking tusschen de priesterlijke wetten en verhalen van den Pentateuch ter ééne, en de tweede en derde redactie van het gebeurde in *Num.* XVI ter andere zijde. Op twee plaatsen wordt, volgens ons voorafgaand onderzoek, de derde redactie — of liever nog: het geheele samengestelde verhaal in zijn tegenwoordigen vorm — ondersteld, nl. *Num.* XXVI : 9 - 11 en XVII : 1—5 (boven bl. 143, 145). Doch overal elders in de priesterlijke wetten en verhalen vonden wij min of meer duidelijke zinspelingen op de tweede redactie, en van de derde geen enkel spoor. Dit geldt van *Num.* XX : 3; XVII : 6—15; vs. 16—26; vs. 27 — XVIII : 32 (boven bl. 144, 145—151). Mij dunkt, de kracht van dit bezwaar is onmiskenbaar. Wat kon den priesterlijken wetgever en verhaler bewegen om vast te knoopen — niet aan zijne eigene voorstelling van het gebeurde, *ex hypothesi* de derde redactie, maar — aan de voorstelling van een zijner voorgangers? Zulk eene vreemde handelwijze mogen wij hem te minder toeschrijven, naarmate hij zich zelven meer gelijk pleegt te blijven en grooter zelfstandigheid aan den dag legt.

In de derde plaats beroep ik mij, tegen Wellhausen, op het spraakgebruik van zijne tweede redactie. Men verwondert zich misschien, dat ik daarop eerst nu de aandacht vestig;

moest dat spraakgebruik niet allereerst in aanmerking zijn genomen? Zonder twijfel, indien de juiste omvang van de tweede redactie zich met zekerheid liet aanwijzen. Doch het ligt in den aard der zaak, dat de verschillende verhalen bij hunne samenvoeging door de Redactoren niet onaangetast zijn gebleven en dat dus elks aandeel soms twijfelachtig blijft. Wellhausen brengt tot de tweede redactie: *Num.* XVI: 3—5, 15*a*, 23, 24, 27*a*, 32, 33*b*, 34. M. i. vertoonen sommige dezer verzen groote overeenkomst met Q (= Boek der Oorsprongen) en ontbreken bij andere de argumenten om ze aan J (het verhaal van Dathan en Abiram) te ontzeggen geheel en al. Van dit oordeel mogen de volgende aanteekeningen rekenschap geven! [1]).

Vs. 3—5 zijn geheel in den trant van Q. Verg. bij ובתוכם יהוה *Exod.* XXV: 8; XXIX: 45, 46 enz.; bij „en hij viel op zijn aangezicht," *Lev.* IX: 24; *Num.* XVI: 22; XVII: 10; XX: 6; bij הקריב *Num.* XVIII: 9, 10 en een aantal plaatsen van Q, te vele om op te noemen; bij בקר, Exod. XVI: 7.

— Van vs. 5 springt W. op vs. 15*a* over. Dat hij vs. 8—11 en vs. 12—14 uit andere bronnen afleidt, is niet meer dan natuurlijk. Maar vs. 6, 7 sluiten zich onmiddellijk bij vs. 3—5 aan en kunnen in het verhaal, waaraan deze laatste verzen ontleend zijn, niet worden gemist. Hun spraakgebruik is dat van Q, gelijk ook door W. zelven wordt toegestemd, die ze aan den laatsten redactor toekent.

Vs. 15*a* hangt inderdaad met vs. 15*b* niet samen (boven bl. 141). Doch over de herkomst van zulk een half vers is natuurlijk met zekerheid niets te zeggen.

Vs. 23, 24. Op deze verzen komen wij straks nog terug. Het spraakgebruik van Q straalt door in העדה; in den Niph'al van עלה en waarschijnlijk ook in משכן, waarover beneden meer.

Vs. 26*a* behoort blijkbaar bij vs. 24 en moet evenzoo worden beoordeeld.

Vs. 32, 33b worden door W. als doubletten van vs. 31, 33a aangemerkt en daarom aan den auteur van J ontzegd: deze gebruikt האדמה (vs. 30, 31) en פצה (vs. 30), die in de

---

1) Verg. daarbij Colenso, *The Pent.* etc. Part VI. *Appendix* p. 22—24 (en zijne critiek van Wellhausen, hierboven bl. 139 n. 5 vermeld).

tweede redactie worden vervangen door הארץ (vs. 32) en פתח (ald.). Ook hierop kom ik zoo aanstonds terug. Doch reeds nu moet worden opgemerkt, dat *Deut.* XI: 6 הארץ voorkomt en bovendien ואת־בתיהם, welke woorden beide in vs. 32 worden gebruikt. Dit is een wezenlijk bezwaar tegen de onderstelling, dat vs. 32 niet zou behooren tot het verhaal (J), dat de Deuteronomist kende.

Wij kunnen thans overgaan tot het onderzoek van Wellhausen's

2de stelling: Korach en de zijnen worden in het tweede verhaal, evenals Dathan en Abiram in het eerste, levend door de aarde verzwolgen. Tot aanbeveling van dit gevoelen doet hij opmerken, dat het rekenschap geeft van de samensmelting der eerste met de tweede redactie. Het wegzinken der schuldigen in den sjeool is als een *trait d'union* tusschen de beide verhalen. Neemt men dit weg, dan begrijpt men niet, hoe de redactor er toe kwam om twee zoo geheel ongelijksoortige berichten met elkander te verbinden.

De opmerking van W. is scherpzinnig, maar niet afdoende. Het verhaal van Dathan en Abiram heeft dit met dat van Korach en zijne bent gemeen, dat beide gewagen van verzet tegen Mozes, van onwil om zijnen voorrang te erkennen, en uitloopen op den ondergang der oproerlingen. De redactor — die zeker eenigszins anders gevoelde dan wij — kon die twee berichten tot één maken, óók als de straf, die Dathan c. s. trof, eene andere was dan die van Korach. Intusschen verklaart zich die samenvoeging natuurlijk zooveel te beter, wanneer W. gelijk mocht hebben. De vraag is dus deze, of in *Num.* XVI sporen zijn aan te wijzen van een tweevoudig wegzinken en of zulk een gericht over Korach en zijne medestanders past in de oeconomie van de tweede redactie. Het een en het ander moet ik ontkennen.

a. Daareven hoorden wij reeds, dat W. vs. 32, 33^b uit een ander verhaal afleidt dan vs. 28—31, 33^a (J). Ook het bezwaar, dat *Deut.* XI: 6 daarentegen oplevert, werd vermeld. Doch, afgezien hiervan, schijnt mij de verdeeling van vs. 28—33 tusschen twee auteurs niet gerechtvaardigd — behalve dat vs. 32b („en al de menschen, die tot Korach behoorden, en al het eigendom") natuurlijk een toevoegsel is van den redactor en

zich als zoodanig ook door zijn stumperigen vorm doet kennen. Wat na verwijdering van vs. 32b overblijft, is wel is waar breedsprakig, maar niet méér dan de plechtigheid van het hier geschetste tooneel vordert. In vs. 31—33 — het moet worden toegestemd — kunnen eenige woorden zonder schade worden gemist, maar zoo is het ook in vs. 28—30, die toch te nauw samenhangen dan dat wij ze mogen splitsen. De lezer oordeele zelf! „Toen hij (Mozes) geëindigd had al deze woorden te spreken, spleet zich de grond, die onder hen was, en de aarde opende haren mond en verzwolg hen en hunne huisgezinnen, en zij daalden met al de hunnen levend neder in den sjeool, en de aarde bedekte hen, en zij verdwenen uit de vergadering." Mij dunkt, voor de beschrijving van eene zoo geheel buitengewone zaak worden hier wel vele, maar niet te vele woorden gebezigd. [1])

b. Wordt het wegzinken van Korach en de zijnen door vs. 31—33 niet gevorderd, door de voorafgaande verzen wordt het, zoo ik mij niet bedrieg, volstrekt uitgesloten. Bij de ontwikkeling van dit denkbeeld plaats ik mij op Wellhausen's standpunt en breng ik dus vs. 3—5, 15a, 23, 24, 27a tot de tweede redactie. Nu doen al aanstonds vs. 3—5 eene beslissing van den strijd tusschen Mozes en Aäron ter eene en Korach c. s. ter andere zijde bij den tabernakel te gemoet zien: dáár-alleen kan blijken, wien „Jahveh tot zich zal doen naderen." Uit vs. 15a volgt evenzoo, dat het al of niet aannemen van het wierookoffer der opstandelingen het punt in geschil is. Wij verwachten dus niet anders dan dat Korach en de zijnen zullen worden gestraft, terwijl zij de handeling verrichten, waartoe zij volgens den schrijver onbevoegd zijn. Door vs. 6, 7, die wij daareven als een onmisbaar bestanddeel van de tweede redactie erkenden, worden wij in die verwachting nog versterkt; niet minder door vs. 19—22, die wij weldra daaraan zullen toewijzen. Hiertegenover staat nu, dat in vs. 24, 27a „de woning" (mishkan) van Korach wordt vermeld: het volk wordt vermaand zich uit den

---

1) „These instances [de verschijnselen in vs. 31—33], which might help to show duplicity, if supported by other evidence, here show only J's copiousness and vivacity of style; *comp.* Ez. II: 8 with III: 2; Job XXXIII: 2 with XXXV: 16." Colenso's critiek van Wellhausen, p. 64.

omtrek daarvan weg te maken en gehoorzaamt aan dat bevel. Zeer waar! Doch men behoeft het verband slechts in te zien om terstond te begrijpen, dat daaruit ten aanzien van de tweede redactie niets kan worden afgeleid. Volgens vs. 25 gaat Mozes, gevolgd door de oudsten, naar Dathan en Abiram; naar vs. 27[b] staan dezen (wederom zonder Korach!) aan den ingang hunner tenten. Zonder twijfel is dus Korach, bij de samensmelting van de verhalen, door den Redactor ingevoegd. Dit blijkt trouwens uit de bewoordingen zelve van vs. 24 en 27[b]. Wij vinden daar „de woning (mishkan) van Korach, Dathan en Abiram.” Hadden die drie mannen dan éene woning? Al meende men „mishkan” door „woonplaats” of „kwartier” te mogen vertalen, dan nog zou dit bezwaar niet zijn weggenomen. Want even natuurlijk als het is, dat de tenten van de twee Rubenieten Dathan en Abiram naast elkander zijn opgeslagen, even vreemd zou het zijn, indien zij en (de Judeër) Korach samen één kwartier hadden bewoond. Bovendien is Korach niet alleen: vele aanzienlijken uit alle stammen hebben zich bij hem aangesloten. Zijn die allen in één en hetzelfde gedeelte van het legerkamp gevestigd? Dat kan de auteur der tweede „Version” niet hebben gemeend. Maar dan is hij het ook niet, die de „mishkan” van Korach tot het tooneel van het strafgericht maakt. Dat deed de Redactor van *Num.* XVI, door den nood gedwongen, want, na eenmaal de drie opstandelingen te hebben bijeengevoegd, mocht hij hen ook in hun uiteinde niet van elkander scheiden.

Wij zijn met vers. 24, 27[a] nog niet gereed. De uitdrukking „mishkan van K. D. en A.” is zóó zonderling, dat de Redactor eene bepaalde aanleiding moet hebben gehad om zich daarvan te bedienen. Is die wellicht nog op te sporen? De vertalingen geven geen licht. De LXX luidt in vs. 24: Ἀναχωρήσατε κυκλῷ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς Κορέ en in vs. 27[a]: Καὶ ἀπέϛησαν ἀπὸ τῆς σκηνῆς Κορέ κυκλῷ. Beide malen worden dus „Dathan en Abiram” weggelaten, terwijl bovendien in vs. 24 voor מִשְׁכַּן in de plaats treedt עדת. De andere overzettingen komen overeen met den Masoretischen tekst. Uit de afwijking der LXX mag wel niet meer worden afgeleid, dan dat de vertaler bezwaar zag, evenals wij, èn in de vermelding van Dathan en Abiram, èn in hun samenwonen met Korach in één

„mishkan." Hij blijft zich zelven bovendien niet gelijk. — Doch het woord „mishkan" zelf brengt ons op een beter spoor. Slechts eenmaal wordt het in den Pentateuch gebezigd van eene menschelijke woning, en wel in eene van Bileam's spreuken (*Num.* XXIV : 5), waar het meervoud voorkomt en daaraan in het parallele lid „tenten" (אהלים) beantwoordt. Overal elders is „mishkan" — met het lidwoord of gevolgd door יהוה, העדות — de woning van Jahveh. Zoo ook in den omtrek van de verzen, die ons thans bezig houden, *Num.* XVI : 9; XVII : 28. Wanneer wij nu bedenken, dat, volgens het bevel van Mozes, *Num.* XVI : 16, 17, Korach en de zijnen staan „aan den ingang ven de tent der samenkomst," vs. 18, en de gansche gemeente, door Korach opgezet, daarheen is samengestroomd, vs. 19; wanneer wij overwegen, dat Jahveh, op het gebed van Mozes en Aäron, afziet van zijn voornemen om de geheele gemeente te verdelgen, vs. 20—22; dan kunnen wij nauwelijks twijfelen, welk bevel haar, in vs. 24, door Mozes moet overgebracht en in vs. 27a door haar moet opgevolgd worden. Natuurlijk: „Verwijdert u uit den omtrek der woning van Jahveh!" (העלו מסביב למשכן־יהוה). Daarop volgden dan onmiddellijk vs. 27a, 35: „en zij verwijderden zich uit den omtrek der woning van Jahveh, en er ging vuur uit van Jahveh en verteerde de 250 mannen, die den wierook offerden." Waarschijnlijk luidde vs. 35 oorspronkelijk: ..... en verteerde Korach en de 250 man enz." Doch toen Korach met Dathan en Abiram was weggezonken, moest hij natuurlijk in vs. 35 worden geschrapt.

De gissing ten aanzien der oorspronkelijke lezing van vs. 24 en 27a vond ik, nadat zij zich aan mij had opgedrongen, bij Kayser terug [1]. Bij vs. 24 teekent hij aan: „Der elohistische Theil schliesst mit dem Worte מסביב, oder es stand למשכן העדות. Dieselbe Emendation ist in 27a zu vollziehen."

De uitvoerige critiek van Wellhausen's meening geeft veel meer dan een bloot negatief resultaat. Wij behoeven de bijzonderheden, waaromtrent wij allengs meer zekerheid erlangden, slechts bijeen te voegen, om ten aanzien van *Num.* XVI in zijn geheel tot eene bevredigende slotsom te komen.

1) A. a. O. S. 88 n. 1.

Het jahvistische of profetische verhaal over Dathan en Abiram vordert geen nader onderzoek. De aanhef daarvan schuilt in vs. 1, dat in corrupten toestand tot ons gekomen [1]), maar overigens uit de pen van den redactor is gevloeid. Verder behooren daartoe vs. 12—14, 15^b, 25, 26, 27^b—32^a, 33. Het is, afgezien van den aanhef, een volledig en aaneengeschakeld bericht.

Daarmede werd nu door een Redactor een verhaal uit het „Boek der Oorsprongen" verbonden. Het handelde over (den Judeër?) Korach, die, met 250 geslachtshoofden uit verschillende stammen, tegen Mozes en Aäron in verzet kwam en, op grond van de heiligheid der geheele gemeente, aanspraak maakte op de bevoegdheid om te offeren; voor de tent der samenkomst, waarheen Mozes deze oproerlingen bescheiden had, werden zij door vuur, dat van Jahveh uitging, gedood. Ook van dit verhaal is de aanhef, bij de samenvoeging met het oudere bericht, niet ongeschonden gebleven. Toch is die nog grootendeels voorhanden in vs. 2, terwijl verder tot het verhaal behooren vs. 3—7 (met uitzondering van de laatste woorden רב־לכם בני לוי) [2]); vs. 15^a (een fragment, welks juiste plaats zich niet meer laat bepalen), vs. 19—24 (dit laatste vers geëmendeerd gelijk hierboven is aangewezen), vs. 27^a (evenzoo), vs. 35. Ook dit verhaal is nagenoeg volledig tot ons gekomen. Dat het inderdaad, gelijk het hier werd gereconstrueerd, aan „het Boek der Oorsprongen" of, om met Wellhausen te spreken, aan Q ontleend is, blijkt èn uit het spraakgebruik èn uit het feit, dat de vroeger (bl. 143 vv.) aangewezen teksten van Q op zulk een verhaal terugwijzen. „Nagenoeg volledig" heb ik het genoemd, want de overgang van vs. 3—7 tot vs. 19 is wel wat abrupt. Vóór vs. 19 verwachten wij de mededeeling, dat Korach en de zijnen, volgens het bevel van Mozes, zich den volgenden dag naar de

---

1) Men moet lezen: „Dathan en Abiram, zonen van Eliab ben Phallu ben Reuben" (Graf, Noeldeke, Colenso). Maar ook ויקח is corrupt, wellicht (met Graf en Colenso) in וַיָּקָם te veranderen.

2) De vergelijking van רב־לכם in vs. 3 maakt het zeer waarschijnlijk, dat die slotwoorden aanvankelijk tot vs. 3 behoorden en tot Mozes en Aäron gericht waren. Ze zijn dan, hetzij bij toeval, hetzij bij de omwerking, waarover straks meer, op hunne tegenwoordige plaats gekomen.

tent der samenkomst begaven. Werkelijk staat iets dergelijks in vs. 16—18 te lezen. Doch het verband tusschen vs. 18 en vs. 19 laat te wenschen over (boven bl. 142) en vs. 16, 17 komen in de voorstelling van het geschilpunt met vs. 3—7 niet geheel overeen. In hun tegenwoordigen vorm zijn dus die verzen niet uit het „Boek der Oorsprongen," maar van de hand des overwerkers, over wien straks meer. Niets verhindert ons evenwel aan te nemen, dat hij te dier plaatse een soortgelijk bericht vond, dat hij in zijn toevoegsel opnam of daardoor verving. Door die onderstelling wordt alles, wat aan het verhaal van „het Boek der Oorsprongen" scheen te ontbreken, aangevuld.

De samensmelting van het eerste en het tweede verhaal door den Redactor behoeft ons niet lang bezig te houden. Zonder willekeur kon hij niet te werk gaan en heeft hij dan ook zijne taak niet volbracht. Korach is in zijn gecombineerd verhaal de ziel van den geheelen opstand en ondergaat hetzelfde lot als Dathan en Abiram, terwijl zijne 250 medestanders door het vuur van Jahveh worden getroffen, dat in het tweede verhaal ook Korach zelven had gedood. Hoe hij vs. 24 en 27*a* wijzigde, hebben wij hierboven reeds gezien. In de door hem toegevoegde 2de helft van vs. 32 bedient hij zich van het woord רכוש — eene der kenmerkende uitdrukkingen van den priesterlijken verhaler [1], bij wien de Redactor zich dus hier, gelijk elders, aansluit.

De derde „Version" van het gebeurde, waarbij wij ten slotte nog even moeten stilstaan, is niet alleen thans onvolledig, maar ook, zoo ik mij niet geheel bedrieg, altijd onvolledig geweest. Met andere woorden: zij is niets meer dan de omwerking van een gedeelte van het tweede verhaal. Korach wordt voor dezen jongeren diaskeuast „de zoon van Jizhar, den zoon van Kehath, den zoon van Levi" (vs. 1). Dienovereenkomstig bestaat zijne zonde en die van zijne medestanders, allen Levieten, hierin, dat zij het priesterschap begeeren, dat aan Aäron en zijne zonen was toegekend en waarvan zij door hunne geboorte uitgesloten waren. In vs 8—11 spreekt de overwerker deze opvatting duidelijk en ondubbelzinnig uit.

1) Zie o. a. *Gen.* XII: 5; XIII: 6; XXXVI: 7; XLVI: 6; *Num.* XXXV: 3.

In den geest daarvan werden ook vs. 16—18 door hem òf toegevoegd òf omgewerkt. Wij vinden daar dezelfde tegenstelling tusschen Korach c. s. en Aäron als in vs. 8—11. Zoo in vs. 16, waar Mozes tot Korach spreekt: „gij en uwe gansche bent, stelt u voor Jahveh's aangezicht, gij en zij en Aäron." En nog eens in vs. 17: brengt uwe pannen voor het aangezicht van Jahveh „en gij (Korach) en Aäron, ieder zijne pan." Verder dan tot vs. 18 behoefde zich de omwerking van het verhaal niet uit te strekken. De straf, aan Korach en de zijnen voltrokken, verkreeg nu, door vs. 8—11, 16—18, vanzelf de beteekenis die de diaskeuast daaraan wilde geven: handhaving, door Jahveh zelven, van de voorrechten der priesters boven de Levieten. Wat hem aanleiding gaf om de strekking van het oudere bericht in dier voege te wijzigen, is natuurlijk niet zeker aan te wijzen. Maar als wij ons herinneren, hoe de onderscheiding tusschen priesters en Levieten historisch is opgekomen en hoe weinig geneigd de Levieten aanvankelijk waren om zich te schikken in den lageren rang, die hun was toegewezen [1]), dan kan het ons volstrekt niet verwonderen, dat een der diaskeuasten van den Pentateuch het noodig achtte hen te waarschuwen tegen overschrijding van de hun gestelde grens. Hij zelf of een zijner geestverwanten voegde daarna nog H. XVII: 1—5 aan het verhaal toe: de Levieten behoefden het altaar slechts aan te zien, om zich voor den geest te roepen, welke hunne taak was en wat hen te wachten stond, wanneer zij daarbuiten gingen.

Zoo blijkt dan wederom de voortgezette diaskeue van den Pentateuch volledig rekenschap te geven van de verschijnselen, die zich in *Num.* XVI aan ons voordoen. Leidden ook mijne voorafgaande „Bijdragen" tot dit resultaat, ik kan met het oog daarop slechts verklaren, dat ik die uitkomst niet heb gezocht, maar dat zij zich telkens opnieuw aan mij heeft opgedrongen. Dat zij in zich zelve aannemelijk is, zal allerminst Wellhausen ontkennen, die ons, bepaaldelijk in het laatste gedeelte zijner verhandeling, zoo duidelijk heeft aangetoond, dat menige pericope, die wij tot Q (= het Boek der Oorsprongen) plachten te brengen, als latere uitbreiding van

---

1) Verg. mijn *Godsd. van Israël* II: 20 verv., 76 verv., 206—209; ook 105, 124.

dat boek moet worden beschouwd. Maar ook aan hen, die, gelijk laatstelijk nog Colenso in zijne critiek van Wellhausen's verhandeling, niet meer dan tweeërlei bestanddeelen in *Num.* XVI kunnen ontdekken, moge mijne oplossing van het probleem zich aanbevelen. Want zij laat recht wedervaren aan de verschijnselen, waarop hun gevoelen berust, bepaaldelijk aan de overeenkomst in spraakgebruik tusschen de tweede en de derde redactie, en ontslaat hen tegelijk van de lastige verplichting om b. v. vs. 3—7 en vs. 8—11, als deelen van hetzelfde verhaal, met elkaar in volkomen harmonie te brengen.

Februari 1878. A. Kuenen.

EEN NIEUWE AANVANG.

Encyclopedie der Christelijke Godgeleerdheid door Dr. J. I. Doedes, Hoogleeraar in de Godgeleerdheid te Utrecht. *Utrecht*, Kemink en Zoon, 1876.

II.

In de methode ligt het groot verschil tusschen hetgeen de godgeleerdheid vroeger was, en hetgeen wij wenschen, dat de godsdienstwetenschap worden zal.

Met deze verklaring eindigde ik het eerste gedeelte van mijne beschouwing. Ik wil nu nader aanwijzen, wat ik daarmede bedoelde.

Een eerste vereischte der godsdienstwetenschap is zeker, dat haar object zuiver bepaald worde. Wij zagen reeds, dat haar karakter ongeschonden kan blijven, ook wanneer men den godsdienst niet in zijn vollen historischen omvang tot object neemt. Op dezelfde wijze, waarop men den godsdienst in het algemeen, indien dat mogelijk ware, wetenschappelijk zou moeten behandelen, kan men ook godsdienstwetenschap bewerken ten opzichte van een deel van dat groot geheel. Daarvoor kan men een familiegroep uit de verschillende godsdiensten nemen of ook één bepaalden godsdienstvorm. Men kan Semietische, Indische, oud-Germaansche godsdiensten groepsgewijze behandelen of ook afzonderlijk Joodschen godsdienst, Buddhisme, Christendom, Islamisme. De methode verandert daardoor niet en het wetenschappelijk karakter lijdt daaronder geen schade, zoo slechts de bepaling van het object zuiver gemaakt en streng gehandhaafd wordt.

Hoe is het met die bepaling van het object gesteld bij onze Godgeleerdheid, zooals die tot nog toe beoefend en onderwezen wordt?

Wanneer iemand, die geheel onkundig was aangaande de geschiedenis onzer wetenschap, eene Encyclopedie der Christelijke Theologie, bijv. die van Dr. Doedes, ter hand nam, welken indruk zou het op hem maken, als hij daar in het eerste en uitvoerigste deel, handelende over de kenbronnen des Christendoms, de Heilige Schriften der Christelijke Kerk als kenbronnen genoemd en behandeld vond? Dat gedeelte opslaande zou hij ontwaren, dat de oorkonden van den Joodschen godsdienst even goed onder de kenbronnen van het Christendom gerekend worden, als de oudste Christelijke literatuur. Verder zou hij in een Tweede deel over de wetenschap van de geschiedenis des Christendoms ook Bijbelsche Geschiedenis en Bijbelsche Theologie van het Oude Testament als daartoe behoorende vakken opgenomen vinden. Zou hij niet verwonderd vragen, of onder Christendom werd verstaan een mengsel van Joodschen en Christelijken godsdienst, dat alleen naar den laatste werd genoemd? Het zou kunnen zijn, dat zijn oog viel op een verklaring van Dr. Doedes: „Eigenlijk is toch eene Bijbelsche Dogmatiek in het geheel niet mogelijk, daar het niet mogelijk is, de leer van het Oude Testament en die van het Nieuwe Testament tot één stelsel te vereenigen" (bl. 173). Dat zou ik ook gedacht hebben, zou hij zeggen, maar hoe komt dan dat Oude Testament, nog wel als Heilige Schrift, onder de kenbronnen van het Christendom, en wat beteekent het dan, dat onder de historische vakken der Christelijke Theologie mede gerekend wordt Bijbelsche Geschiedenis en Bijbelsche Theologie van het Oude Testament?

Een goed geschoold theologant zou hem aldus terechtwijzen. Bij ons worden, of werden althans, de godsdiensten verdeeld in tweeërlei soort, religio revelata en religio naturalis. De eerste wordt bepaald als „religio ab ipso Deo, qui auctoribus ejus suo adfuit numine, profecta," de andere als „religio ab hominis ingenio et facultate profecta." Nu zijn er twee godsdiensten, die op den naam van religio revelata aanspraak kunnen maken, de Joodsche en de Christelijke. Al de andere zijn maar religiones naturales. Maar die twee zijn wezenlijk reve-

latae en kunnen dus om dat gemeenschappelijk karakter van openbaringsgodsdiensten in éene klasse samengenomen worden. Er komt nog bij, dat de eene uit de andere is voortgekomen en dat zij zoo nauw samenhangen, dat men wel eens gezegd heeft: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Het is waar, zij verschillen ook wel; naar het oordeel van sommigen, o. a. van Prof. Doedes, zoozeer, dat het niet mogelijk is, hun leer tot één stelsel te vereenigen, — maar dat neemt niet weg, dat zij beiden en zij alleen openbaringsgodsdiensten zijn en als zoodanig een afzonderlijke soort, in onderscheiding van alle andere godsdiensten uitmaken.

Die onderscheiding van religio revelata en religio naturalis, zou mijn ἰδιώτης zeggen, heldert veel op. Ik zou nog wel een en ander te vragen hebben, bijv. of de Joodsche godsdienst zijn openbaringskarakter verloren heeft in den tijd, waarin de literatuur van het Oude Testament eindigt en of de kenbronnen van het Christendom, dus van de goddelijke openbaring, niet verder reiken dan tot de grenzen van de Nieuw-Testamentische literatuur, maar daarvoor zullen zeker ook wel afdoende redenen bestaan. Uwe onderscheiding van religio revelata en religio naturalis, die zoo op eens mijn hoofdbezwaar wegnam, heeft mij weer getoond hoe gevaarlijk het is te willen medespreken over een zaak, waarvan men geen verstand heeft. Alleen nog dit éene, waarvoor geen geleerdheid noodig is: die onderscheiding van geopenbaarde en van natuurlijke godsdiensten, gelooven de heeren die nu nog? Gelooft Professor Doedes die?

Ik — om weer in eigen persoon te spreken — ik zal mij wel wachten te bepalen wat Professor Doedes gelooft of niet gelooft. Maar als ik voor mij zelf op die vraag antwoord moest geven, zou het zeker niet in bevestigenden zin uitvallen. Mij en hun, die evenzoo denken als ik, kan derhalve die onderscheiding niet tot verontschuldiging strekken, als ons rekenschap wordt gevraagd van die samenvoeging van Joodschen en Christelijken godsdienst in het object onzer godsdienstwetenschap.

Er zijn natuurlijk allerlei redenen te noemen, waarom die samenvoeging tot nu toe altijd in stand gebleven, en ook in de nieuwe wet op het hooger onderwijs weder gevolgd is. De beteekenis van den bijbel in het godsdienstig leven der chris-

tenen, de vereischten voor de vorming van aanstaande evangeliedienaren, en wat niet al meer zou men kunnen aanvoeren. Maar, als wij die overwegingen voor het oogenblik eens laten rusten, om alleen te vragen, hoe, naar zuiver wetenschappelijke eischen de godsdienstwetenschap moet worden ingericht, is dan de tegenwoordige inrichting wel te verdedigen?

Niet elke samenvoeging zou te veroordeelen zijn. Wij zagen reeds, hoe men even goed een groep van godsdiensten tot object der godsdienstwetenschap nemen kan, als òf den godsdienst in het algemeen òf één bepaalden godsdienst. Maar dan moet zulk een groep ook wezenlijk een eenheid vormen. Het daarin te zamen gebrachte moet geheel gelijksoortig zijn en dat gelijksoortige moet zoo volledig zijn samengebracht, dat inderdaad de soort het object van de wetenschap uitmaakt. Geheel iets anders is het, wanneer men, om van elders ontleende beweegredenen, een leerstellige meening, een kerkelijk belang, of wat het zijn moge, een willekeurige samenvoeging maakt, hetzij van ongelijksoortige bestanddeelen, hetzij van onvolledige gedeelten uit overigens gelijksoortige godsdienstvormen. Dan toch is het object niet zuiver. Het is niet, wat het overeenkomstig het begrip van godsdienstwetenschap moet zijn, maar het is wat het onder den invloed van toevallige belangen of motieven geworden is.

Dat het object onzer godgeleerdheid, zooals zij tot nu toe beoefend wordt, op die wijze onzuiver is geworden, moet ieder dadelijk in het oog springen. Zij wordt Christelijke godgeleerdheid genoemd, maar een niet onbelangrijk gedeelte van de vakken, die tot haar worden gerekend, heeft uitsluitend betrekking op Israëlietische en Joodsche godgeleerdheid. Het kan voor de theologanten van belang zijn ook die vakken te bestudeeren, maar dat kan toch nooit rechtvaardigen, dat zij als gedeelten van de Christelijke godgeleerdheid worden voorgesteld. Als de gewoonte ons oog niet beneveld had, dan zou een inhoudsopgave van een Encyclopedie der Christelijke godgeleerdheid, zooals die van Dr. Doedes en van nagenoeg al zijn voorgangers, ons dadelijk zoo onlogisch, zoo onwetenschappelijk toeschijnen, dat wij ons zouden schamen daarmede onder de oogen van beoefenaars van andere wetenschappen te komen.

Onze godgeleerdheid staat nog geheel onder de tucht van de oude voorstelling aangaande den bijbel. De bijbel was in zijn geheel het openbaringsboek en de godgeleerdheid bestond in niet veel anders dan bijbelstudie. Er werden zelfs hoogleeraren benoemd in de godgeleerdheid en de kerkgeschiedenis, alsof datgeen wat niet aan den bijbel kon worden ontleend eigenlijk op den naam van godgeleerdheid geen aanspraak kon maken. Hoe de bijbelsche literatuur en daarna de verzameling van den bijbel was tot stand gekomen, hoe de tekst van den bijbel moest worden vastgesteld en verklaard, hoe de bijbel ons de historische ontwikkeling van de goddelijke openbaring leert kennen, wat hij ons leert te gelooven aangaande God en den weg des heils, welke levensregelen hij den Christenmensch voorschrijft, — dat was de eigenlijke inhoud der godgeleerdheid en dat maakte den grondslag uit van hare indeeling en wijze van behandeling. Ook bij het wegvallen van het oude inspiratie-geloof kwam hierin betrekkelijk weinig verandering. De vakken, wier inhoud niet aan den bijbel ontleend kon worden, kerk- en dogmengeschiedenis, wijsgeerige dogmatiek en moraal, kwamen wel meer in aanzien, maar de bijbelvakken verloren daardoor niet veel van hun overwicht. Althans de oude indeeling en samenstelling der theologie bleef dezelfde. De strijd tusschen de oudere en nieuwere richting in de beoefening der godgeleerdheid moest vooral op het terrein van bijbelcritiek gevoerd worden. De vakken, die daarmede in verband stonden, kwamen dientengevolge nog meer op den voorgrond. Godsdienstprediking en onderricht, waartoe de studenten in de godgeleerdheid werden opgeleid, bleven nog steeds aan den bijbel gebonden, en het was daarom een wezenlijk practisch belang, dat de aanstaande evangeliedienaren vooral den bijbel goed leerden kennen en gebruiken. Is het wonder, dat daarnaar de richting en inrichting der theologische studie werd bepaald? Het doel om bekwame en geschikte predikanten te vormen woog zwaarder, dan de bloot theoretische vraag, of men in de Encyclopedie der Christelijke godgeleerdheid het object zuiver had bepaald en een streng wetenschappelijke indeeling had gevolgd.

Dit alles moet in het oog worden gehouden bij de beoordeeling van de zonderlinge wanorde, die in de meeste onzer

Encyclopedieën en in ons geheele studieplan heerscht. Men zou zelfs kunnen vragen, of, ook als men het onwetenschappelijke daarvan erkent, toch de behoeften van de practijk niet zoo gewichtig zijn, dat men, althans bij het leerplan voor de studenten, daarop in de eerste plaats zou moeten letten.

Ik wil die vraag liever voorloopig onbeantwoord laten. Hoe men daarover moge denken, dit zal toch door ieder worden toegestemd, dat men beginnen moet met te vragen hoe de wetenschap, naar zuiver wetenschappelijke eischen, moet worden ingericht. Later kan men dan altijd zien, in hoeverre die eischen, zonder schade voor andere belangen, in toepassing kunnen worden gebracht.

Elke godsdienstwetenschap, in den zin van wetenschappelijke behandeling van eenigen godsdienst, heeft, wanneer zij volledig beoefend kan worden, drie deelen, een literarisch, een historisch en een wijsgeerig deel. Het eerste beschrijft de bronnen, waaruit de oorsprong en verdere ontwikkeling van den godsdienst gekend kan worden; het tweede de geschiedenis van den godsdienst, zoowel den inwendigen ontwikkelingsgang als de uitwendige fata; het derde den inhoud van het godsdienstig en zedelijk bewustzijn van hen in wie die godsdienst zijn tegenwoordige hoogte van ontwikkeling heeft bereikt. Men zou mogelijk kunnen vragen, of het eerste deel, de beschrijving der bronnen, wel als een afzonderlijk deel moet genoemd worden; of het niet beter op zijn plaats is, wanneer men het als inleiding aan het tweede, het historische deel toevoegt. Dat kan natuurlijk ook en in sommige gevallen zou het zeker de voorkeur verdienen. Maar het is het eigenaardige der godsdiensten, dat, voor zoover zij oude oorkonden bezitten, aan die oorkonden een bijzondere beteekenis wordt gehecht. Dat geeft daar aan de studie van de bronnen, vooral van die welke betrekking hebben op den oorsprong van den godsdienst, een buitengewone waarde en rechtvaardigt die afzonderlijke behandeling, waartoe een zelfstandig deel van zelf aanleiding geeft.

De godsdienstwetenschap in die volledigheid, waarin ik haar beschreef, wordt bij ons alleen beoefend in betrekking tot den Christelijken godsdienst. Hoeveel werk er ook gemaakt wordt

van den Israëlietischen godsdienst, de studie daarvan blijft toch altijd beperkt tot literarische en historische onderzoekingen betreffende den voor-Christelijken tijd. Dat is het onvermijdelijk gevolg daarvan, dat die studie altijd beoefend werd door en voor Christenen, aan wie het na-Christelijk tijdperk van den Israëlietischen godsdienst weinig belang inboezemde. Een Israëliet, die zich aan eene van onze Universiteiten of door onze literatuur wilde bekwamen in zijne godsdienstwetenschap, zou niet dan zeer onvolledig geholpen kunnen worden. De schets van de Encyclopedie, die hij zou moeten kunnen volgen, zou zijn:

Joodsche godsdienst.

Literatuur:

Ontstaan en verzameling van het O. T.
Apocryphen. Alexandrynsche literatuur.
Rabbinistische en Talmudische literatuur, enz.

Geschiedenis:

Geschiedenis van den Israëlietischen en verder van den Joodschen godsdienst.
" van het dogma.
" van het kerkelijk leven.

Philosophie:

Dogmatiek / Zedenkunde } op het standpunt van het tegenwoordig Jodendom.

Een blik op deze schets is voldoende om iemand te doen zien, dat slechts een gedeelte hiervan, en wel datgeen wat tot recht verstand van het Christendom dienen kan, in onze theologische Encyclopedie is opgenomen. Indien de Joodsche godsdienst mede tot object onzer godsdienstwetenschap gesteld werd, zou die geheele schets daarin moeten behandeld worden. Ik beweer niet, dat dit wenschelijk zou zijn voor de opleiding onzer theologanten, ook niet dat het verkeerd is bij het academisch onderwijs slechts zooveel van de wetenschap van den Joodschen godsdienst op te nemen als dienstig is voor de wetenschappelijke vorming van Christenleeraren. Dat is een andere vraag, die ik hier tijdelijk laat rusten. Ik wil alleen doen zien, dat, uit het oogpunt van wetenschappelijke behan-

deling, het opnemen van den Israëlietischen en Joodschen godsdienst in het object van onze godsdienstwetenschap ons zou verplichten tot een uitbreiding van dat gedeelte, die door niemand wordt gewenscht of beproefd. Het is, zooals ik zoo even zeide, de godsdienstwetenschap wordt bij ons alleen volledig beoefend ten opzichte van het Christendom. Laten wij dan ook het object daarvan zuiver houden van al wat niet daartoe behoort, en dan de vraag beantwoorden, hoe nu de godsdienstwetenschap met betrekking tot dien éénen godsdienst moet ingericht en bewerkt worden.

De schets voor die wetenschap van den Christelijken godsdienst moet weder dezelfde drieledige zijn:

Christelijke godsdienst.

Literatuur:

a. Oorkonden betreffende de stichting van het Christendom.
b. Latere Christelijke literatuur.

Geschiedenis:

a. Kerkgeschiedenis.
b. Dogmengeschiedenis.

Philosophie:

a. Dogmatiek.
b. Zedenkunde.

Het valt dadelijk in het oog, dat hier geen plaats is opengehouden voor de zoogenaamde practische vakken. Althans aan de aandacht van Dr. Doedes, mocht hij deze aflevering van ons Tijdschrift ter hand nemen, zou dit niet ontgaan. Hij toch schijnt in de handelwijze ten opzichte van die practische vakken een soort van criterium te zoeken van de geestesrichting der theologische schrijvers. „Natuurlijk" zegt hij „worden vooral in de praktische theologie „„de geesten"" of de gedachten des harten openbaar en brengen sommige standpunten mede, dat men óf korte metten maakt, óf elkander met schoonklinkende woorden betaalt." Men zou haast vragen of zeker ander „standpunt" ook „medebrengt" dat men zich van niet schoon klinkende woorden bedient. Maar wat is toch de bedoeling van deze opmerking? Zij komt voor (bl. 21) aan

het slot van eene Aanmerking over de verhouding tusschen Philosophie en Christelijke Theologie, en zeker staat zij in verband met hetgeen daar gezegd wordt: „De geschiedenis der Christelijke Theologie leert, dat hare grondstellingen, voor zooverre zij aanrakingspunten met de Philosophie hebben, op geenerlei sympathie kunnen rekenen bij naturalistische richtingen, tot welke ook de pantheïstische en deïstische behooren, en dat zij niet nalaten, het Christendom naar hare voorstellingen te fatsoeneeren. De Deïst gelijkt hierin op den Pantheïst en de Pantheïst op den Deïst, dat hij het Christendom onherkenbaar maakt en de Christelijke Theologie van hetgeen karakteristiek in haar is berooft."

Ik gevoel, dat in deze woorden ook mijn vonnis vooruit geveld is. Ik zal toch wel mede gerekend worden tot die naturalisten, anders gezegd niet-supranaturalisten, welke de Christelijke Theologie berooven van hetgeen karakteristiek in haar is. Als er geen genade is geweest voor Rosenkranz, die nog maar alleen met Pastoraltheologie „korte metten maakte" en voor Noack die zijn lezers „met schoonklinkende woorden betaalde" over „die absolute Liturgik," quid sum miser tum dicturus, als de rechter bevindt, dat ik voor de geheele practische theologie geen plaats overlaat in onze godsdienstwetenschap?

Het is hier hetzelfde als bij de vraag: theologie of godsdienstwetenschap? Men wordt onder verdenking van ongodisterij gebracht, ter zake van iets, waarbij men zich van geen andere beweegredenen bewust is, dan van het streven naar juiste bepaling en logische indeeling. Het is zonder twijfel een recht nuttige zaak, dat aanstaande predikanten van mannen van kennis en ervaring onderwijs ontvangen in de kunst om met vrucht werkzaam te zijn in eene gemeente. Ik moet erkennen, dat ik, van mijne lessen over Encyclopedie, geen gedeelte met grooter genoegen geef, dan juist die practische theologie, welke ik als een aanhangsel behandel, dat niet in het organisme der wetenschappelijke theologie behoort, maar daarom niet met stilzwijgen behoeft te worden voorbijgegaan. Maar kan men die waarde van de practische theologie niet erkennen, en toch meenen dat zij geen plaats kan vinden in een stelselmatige ordening van de wetenschap? Kan men niet het hoog belang van onderwijs in het gebruik van den mikroscoop voor den

botanicus waardeeren, zonder daarom verplicht te zijn microscopiek te maken tot een der deelen van de wetenschap van de botanie? Hoe bespottelijk zou iemand zich maken, die een werk over de wetenschap der botanie schreef en die daarin een vakgenoot bejegende als de Heer Doedes de Deïsten en Pantheïsten, alleen omdat die andere geleerde bezwaar had tegen de rangschikkîng van de microscopiek onder de deelen der botanie. Maar helaas! wat overal elders iemand belachelijk maakt, dat geldt in zekere theologie nog altijd als een bewijs van hoogeren ernst.

Of de practische theologie een deel uitmaakt van de wetenschap van den Christelijken godsdienst is een bloot formeele vraag, waarover men in alle kalmte van gedachten kan wisselen en waarin men kan verschillen of overeenstemmen van denkwijze, onafhankelijk van verschil of gelijkheid van richting. Ten bewijze diene, dat ik op dit punt een tegenstander vind in Tiele, die waarschijnlijk evenmin als ik het vonnis over de naturalisten zal ontgaan, en die toch op het stuk van de practische vakken volkomen gezond in de leer is, ja zelfs die vakken de bekroning noemt van 't geheel. Zoo althans sprak hij in de meergenoemde verhandeling over Theologie en Godsdienstwetenschap. Wat hij daarover zegt, is meer aangeduid dan uitgewerkt. Mogelijk ligt het daaraan, dat het mij niet van gedachten kon doen veranderen. Hij maakt den overgang tot dit laatste gedeelte van zijne godsdienstwetenschap, met de woorden: „de theorie moet practijk worden." Zeker moet zij dat, antwoord ik, maar dan wordt zij ook wat anders, dat niet meer in de beschrijving der theorie behoort. De aesthetica moet leiden tot het ontstaan van kunstwerken. Maar behoort daarom tot de wetenschap der aesthetica ook de aanwijzing hoe een beeldhouwer het marmer moet sorteeren en beitelen en polijsten? Geheel hetzelfde geldt van de godsdienstwetenschap. Als zij een godsdienst heeft beschreven in zijn oorsprong, historische ontwikkeling en tegenwoordige gesteldheid, dan gaat men immers in een geheel andere soort van onderwerp over, als men daaraan vervolgens toevoegt een aanwijzing hoe iemand zich kan bekwamen om dien godsdienst met goed gevolg te prediken. Schijnbaar bewaart men de eenheid van onderwerp, wanneer men, zooals Dr. Doedes de En-

cyclopedie verdeelt in wetenschap van de kenbronnen, van de geschiedenis, van de leer en van de instandhouding des Christendoms. Maar het is alleen schijn. In het vierde deel is het object niet meer het Christendom zooals in de drie eerste deelen, maar iets dat gedaan moet worden voor of ten behoeve van het Christendom. De genitivus subjecti van de drie eerste deelen gaat in het vierde over in een genitivus objecti. Het Christendom heeft deze kenbronnen, deze geschiedenis, deze leer, maar het wordt op deze wijze in stand gehouden. En dan nog is voor dat vierde deel een naam gebruikt, die niet met den inhoud overeenstemt. De practische theologie behandelt niet de instandhouding van het Christendom, maar de vorming van den leeraar, die voor de instandhouding van het Christendom wil arbeiden. De theologia maakt plaats voor den theologus.

Hierin ligt niets wat de waarde dier praktische vakken kan verkleinen. Hieruit volgt alleen, dat zij niet tot den cyclus van onze godsdienstwetenschap behooren. Als iemand deze bestudeert met het voornemen om zich voor den predikdienst te bekwamen, zou het een wezenlijke schade voor hem zijn, indien hij ook niet gelegenheid vond om onderwijs in de practische vakken te ontvangen. Maar als iemand uit zuivere wetenschappelijke belangstelling de theologie koos en zich geen ander doel stelde dan die te leeren kennen en te blijven beoefenen, op welken grond zou men hem dan raden: nu moet gij ook nog leeren hoe men een preek moet maken, en hoe men moet catechiseeren, en hoe een predikant zijn ziekenbezoek moet inrichten?

Ik meen derhalve, (zonder iemand te verketteren, die er anders over denkt) dat de zoogenaamde practische theologie niet tot onze godsdienstwetenschap behoort, dat zij terecht van de lijst der onderwijsvakken in de nieuwe wet is weggevallen; maar tevens acht ik het een zaak van groot belang voor onze studenten, dat zij daarin onderwijs kunnen ontvangen van de kerkelijke hoogleeraren.

Nemen wij nu de hierboven gegeven schets ter hand. De indeeling der literatuur in twee soorten, oorkonden betreffende de stichting van het Christendom en latere literatuur, heeft

natuurlijk, op modern standpunt, slechts relatief recht. Zij wordt alleen gerechtvaardigd door het bijzonder belang van die oudste oorkonden, dat een afzonderlijke behandeling daarvan wenschelijk maakt, geenszins door een soortelijk verschil van oudere en jongere Christelijke literatuur. Onnoodig te herinneren, dat men geheel anders zal oordeelen, wanneer men aan het N. T. normatief gezag toekent. Maar het ligt nu niet op mijn weg, daarbij stil te staan. De vraag is voor het oogenblik alleen, hoe men onze vakken moet indeelen naar zuiver wetenschappelijke regelen, die niet van zulk een leerstellige meening aangaande de geschriften van het Nieuwe Testament kunnen uitgaan.

Bij die onderscheiding van oudste en latere literatuur omvat het tweede gedeelte al de volgende eeuwen der kerkgeschiedenis. De willekeurige oud-protestantsche indeeling van die eeuwen in een eerste tijdperk, welks schrijvers als Kerkvaders werden vereerd, terwijl alle latere slechts als gewone schrijvers werden beschouwd, behoeft niet meer te worden weerlegd. Ook Dr. Doedes geeft haar prijs. De Patristiek is bij hem geen afzonderlijk theologisch vak. Wat meer is, zij wordt door hem de eer eener onttroning nauwlijks waardig gekeurd. Ik meende eerst, dat zij zelfs niet werd genoemd, tot ik op bl. 130 deze woorden vond: „Men kan zijne bijzondere studie van de Kerkvaders maken, maar spreekt eigenlijk zonder veel recht van eene wetenschap der P a t r i s t i e k. Laat men de Patristiek als wetenschap gelden, waarom dan ook niet eene wetenschap der Scholastiek?" Dat is alles. A propos van „korte metten maken." Maar moge die oude indeeling geen goedkeuring meer vinden, zij verdiende toch stellig de voorkeur boven de wijze, waarop Dr. Doedes het literarisch gedeelte der theologie beschrijft. Onder het hoofd: k e n b r o n n e n d e s C h r i s t e n d o m s vindt men twee afdeelingen: d e H e i l i g e S c h r i f t e n d e r C h r i s t e l i j k e K e r k en d e K e r k e l i j k e B e l i j d e n i s s c h r i f t e n. Waren de kerkelijke belijdenisschriften onder de bronnen van de dogmengeschiedenis gerekend, dat zou een goeden zin gehad hebben, maar hoe zij hier komen alleen met de Heilige Schriften, als kenbronnen van het Christendom, is waarlijk niet te begrijpen. Zijn dan de latere kerkelijke geschriften, kerkvaders, scholastieken, mystieken, hervormers,

niet evenzoo kenbronnen van het latere Christendom, evenals de Nieuw-Testamentische geschriften kenbronnen zijn van het oorspronkelijk Christendom?

Men kan, zooals ik reeds vroeger gezegd heb, pro en contra pleiten over de vraag, of de christelijke literatuur een afzonderlijke afdeeling moet uitmaken van de wetenschap van den Christelijken godsdienst. Utiliteitsredenen pleiten daarvoor, een strenge systematiek zou er eer toe leiden om de behandeling van de literatuur als inleiding te voegen bij het historisch gedeelte. Maar, als men het eerste verkiest, wat mij ook het meest aanbevelenswaardig schijnt, dan moet in dat afzonderlijk deel ook de literatuur van alle tijdperken der kerkgeschiedenis worden opgenomen, Schleiermacher zoowel als Athanasius, Scholten's Leer der Hervormde Kerk zoowel als de Confessio Belgica.

De oudste oorkonden van het Christendom vormen maar een klein bundeltje. En welk een literatuur heeft zich daaromheen gegroepeerd? Geen wonder, als 17 à 18 eeuwen lang het meest intelligente en tevens het meest schrijflustige gedeelte der menschheid dat bundeltje beschouwd heeft als de schatkamer der goddelijke waarheid en den inhoud bestudeerd heeft, alsof het van de verklaring van een enkel woord afhing, wat een Christenmensch aangaande God en goddelijke dingen te gelooven heeft. Men kan, als men daaraan denkt, moeielijk een gevoel van spijt onderdrukken, dat verreweg het grootste gedeelte van al dien arbeid voor ons verloren moeite is geworden. De nieuwe tijd vond alles à refaire. Van hetgeen vóór Semler op dit gebied is gedaan, kunnen wij niet veel onveranderd gebruiken. De vragen moesten nieuw gesteld worden, de bouwstoffen nieuw worden beproefd en geordend, een nieuwe methode moest worden toegepast om stellige resultaten te verkrijgen. Dat maakt, dat het literarisch onderzoek betreffende die oudste oorkonden nog altijd volle aandacht verdient en veel studie vereischt. Toch mogen wij hopen, dat wij nu op weg zijn om tot meer blijvende resultaten te komen, en daardoor ook meer en meer ontslagen te worden van een telkens vernieuwd onderzoek naar het ontstaan en de verzameling, naar den zuiveren tekst en de juiste verklaring van

de geschriften van het Nieuwe Testament. Er is toch geen enkele reden, waarom ook hier niet, evenals bij andere literatuur, eindelijk eens iets af zou komen. Een vraag bijv. als deze, of het 4de evangelie afkomstig kan zijn van een van Jezus' eerste discipelen behoeft niet altijd te blijven hangen. Als er tegen de echtheid van een geschrift aan eenig classiek auteur toegekend zoo vele en zulke afdoende argumenten konden worden aangevoerd, als er pleiten voor een ontkennende beantwoording van die vraag, zou geen mensch er meer aan denken om de echtheid te verdedigen. Zulk een vaststaand resultaat zal zich natuurlijk langer laten wachten. waar men met meer hypothesen moet werken, zooals bij de vraag naar het ontstaan en de onderlinge verhouding der Synoptische evangeliën. Maar toch ook daarin moet een of ander resultaat een mate van evidentie verkrijgen, waardoor het debat tot een betrekkelijke afsluiting komt. Wel zullen die wetenschappelijke resultaten nog lang tegenstand ontmoeten bij de gemeente, die niet zoo spoedig kan afzien van een geliefkoosde traditie, en zullen er altijd theologanten gevonden worden, die zich als verdedigers der traditie opwerpen en die met geleerdheid en scherpzinnigheid hun gemis aan onbevangenheid weten te bedekken, maar dat is toch geen reden om de stellige uitkomsten van een wetenschappelijk onderzoek weer twijfelachtig te verklaren. Op gevaar af van partijdig te schijnen, moet men moed vatten om met Dr. Doedes ronduit te zeggen: „de overlevering heeft geen autoriteit, dan nadat zij bevonden is geloof te verdienen" (bl. 47). En hetzelfde geldt, waar het vasthouden aan de traditie bedekt wordt met een beroep op het geloof der gemeente, en tegen het recht van het critisch onderzoek een exceptie wordt opgeworpen van onbevoegdheid der ongeloovige critiek. De onderscheiding van geloovige en ongeloovige critiek is eenvoudig een dwaasheid. Geloof in den zin van godsdienstigen tact komt te pas bij de waardeering van den inhoud van eenig godsdienstig geschrift, maar bij zuiver literarische vragen naar tijd en plaats en wijze van oorsprong van een of ander boek, heeft het geloof niets in te brengen. Het is wel onaangenaam, dat, zoodra het den Bijbel betreft, ook de meest onkundige zich het recht aanmatigt om over critische vraagstukken mede te spreken; maar wat zal men

er anders aan doen, dan maar rustig voortwerken, in de hoop dat de menschen langzamerhand verstandiger zullen worden?

Die verwachting, dat allengs ook in de critiek van het N. T. zekere resultaten als uitgemaakt zullen kunnen worden beschouwd, altijd voor zoo verre dat op literarisch gebied mogelijk is, is evenwel nog lang niet vervuld. Er zijn wel een aantal negatieve resultaten verkregen, die boven allen redelijken twijfel verheven zijn, maar in het positieve blijven vele vragen in behandeling, waarop nog geen afdoend antwoord is gevonden. Daarom schijnt het ook nog niet geraden den ouden vorm van Canoniek, Critiek en Hermeneutiek als afzonderlijke bijbelvakken geheel weg te werpen. Reeds voor meer dan dertig jaar, in het eerste deel van de Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie, heeft Dr. Doedes de methode aanbevolen, toen al door Delitzsch voor het O. T., door Reuss voor het N. T. in toepassing gebracht, om die afzonderlijke Inleidingsvakken te vervangen door eene Geschiedenis van de H. S. Ik heb die verdienstelijke verhandeling in de Encyclopedie niet aangehaald gevonden. Maar het hoofddenkbeeld is toch door den Schrijver ook nu vastgehouden. Het is ook de eenige juiste beschouwing. Eerst als men al de onsamenhangende bestanddeelen der gewone Inleiding op die wijze tot een geschiedenis der H. S. of van een van haar twee gedeelten verwerkt, kan men van wetenschappelijke behandeling van dit vak spreken. Maar die geschiedenis kan alleen worden opgebouwd uit de resultaten van het critisch onderzoek der bijzonderheden, terwijl omgekeerd het oordeel over de bijzonderheden weer afhankelijk is van de voorstelling, die men zich vormt van den algemeenen ontwikkelingsgang, waartoe die bijzonderheden behooren. Schrijft men de Pastoraalbrieven aan Paulus toe, dan wijzigt zich daarnaar de geheele geschiedenis van den Apostolischen tijd, — maar de vraag of de Pastoraalbrieven van Paulus kunnen zijn, kan niet afdoende beantwoord worden, tenzij men den inhoud toetse aan hetgeen men weet aangaande de ontwikkeling in den Apostolischen tijd. De maatstaf en het gemetene staan hier in zulk een afhankelijkheid van elkander, dat elke fout in de maatsbepaling aanstonds den maatstaf zelf bederft. Dit noopt tot groote voor-

zichtigheid en daarom kunnen wij ons wel verheugen over elke nieuwe proeve van een pragmatische geschiedenis der oudste Christelijke literatuur, maar schijnt het toch veilig de afzonderlijke behandeling der zoogenaamde Inleidings-vragen nog niet te laten varen. Vooral bij het universitair onderwijs verdient dit aanbeveling, omdat de studenten daardoor beter in de gelegenheid worden gesteld, zich in de behandeling van een critisch vraagstuk te oefenen, dan wanneer zij die vraagstukken leeren kennen tegelijk met de oplossing, gegeven in den vorm van een mogelijk partijdig pragmatisme der geschiedenis.

Zoo blijven dan Canoniek, Critiek en Hermeneutiek, maar als noodvakken. Wij mogen ons toch niet ontveinzen, dat alleen de eigenaardigheid der bijbelsche literatuur, en, meer nog, de wijze waarop die literatuur door de Christenheid van alle eeuwen behandeld is geworden, aan zulke afzonderlijke vakken een betrekkelijk recht van bestaan kan geven. Had de Christenheid het niet tot een dogma gemaakt, dat de verzameling van het N. T. een afzonderlijke heilige klasse vormde tegenover alle andere profane literatuur, en was niet, vooral in het Protestantisme, de meening heerschende geworden, dat de Christelijke kerk op den Bijbel, als geheel genomen, gegrond was, hoe zou men er ooit toe gekomen zijn een afzonderlijk vak te maken tot beantwoording van de vraag, wanneer en hoe die 27 boeken tot ééne afgeronde verzameling zijn geworden? Dat zou eenvoudig een onderdeel geworden zijn van de geschiedenis der oudste Christelijke literatuur. Dat moet het ook weer worden, zoodra de data voor die geschiedenis tot vereischte vastheid zijn gekomen. Dan kan de denkwijze der Christenen aangaande de Heilige Schrift in de Dogmengeschiedenis behandeld worden, zooals nu reeds geschiedt, en de geheele Canoniek kan worden opgeruimd.

Ware het Nieuwe Testament niet voor een groot gedeelte uit pseudonieme geschriften samengesteld en had de Christenheid er geen belang in gezien om voor die geschriften een apostolischen oorsprong te handhaven, dan zou er geen behoefte zijn ontstaan aan een afzonderlijk vak, gewijd aan de critiek van die boeken, om achter het geheim van hun oorsprong te komen. Hiervoor, zeker meer dan voor de Canoniek, is nog altijd een détail-bewerking noodig. Maar als die meer

en meer tot betrekkelijk vaststaande uitkomsten mag leiden, zullen die uitkomsten het punt van uitgang kunnen vormen voor de geschiedenis der literatuur en kan ook de Critiek haar karakter van afzonderlijk vak verliezen. De algemeene theoretische vragen toch betreffende de methode der critiek vormen geen stof voor een theologisch vak. Zij zijn zuiver literarisch en behooren tot de literarische propaedeuse, die bij ieder wetenschappelijk theologant moet worden ondersteld. Wat methode betreft staat de behandeling der vraag, of een geschrift van Paulus afkomstig is, geheel gelijk aan die of een geschrift met recht aan Plato wordt toegekend. In de theologische Critiek is het wel niet altijd zoo, maar dat is een reden te meer om aan een Critiek, die nog iets anders dan literarisch wil zijn, den pas af te snijden.

Iets meer zou er te zeggen zijn voor een afzonderlijke behandeling van de tekst-critiek. Weder niet om de methode, want al de regelen, die worden aanbevolen om de ware van de valsche lezing te onderscheiden, zijn zuiver literarisch. Zij kunnen bij de vaststelling van den tekst van het N. T. even goed gebruikt worden als bij eenig classieke auteur, maar zij worden daarom geen theologische wetenschap. Wat voor een afzonderlijke tekst-critiek van het N. T. zou kunnen pleiten, is de menigte en de eigenaardigheid der Handschriften, die den criticus hier ten dienste staan. De onderlinge verhouding en de betrekkelijke waarde dier handschriften te bepalen is een arbeid, waarvoor meer kennis van de geschiedenis der Kerk en harer leerstellingen vereischt wordt, dan men van den literator kan verwachten. Welk bezwaar zou er echter tegen zijn om dat te behandelen bij de interpretatie der verschillende boeken? Is daarvoor de omvang van de tekst-critiek te groot? Zeker, als men een laatste editie van Tischendorf ter hand neemt, ziet die apparatus criticus er uit als een doolhof, waarin alleen een ervaren gids u veilig kan rondleiden. Maar laten wij ook eerlijk erkennen, dat die critiek van het N. T. een ware Augiasstal is. Het gezond verstand begint al een weinig opruiming te maken, nu althans de meest banale schrijffouten en de afwijkende schrijfvormen niet meer deftig als verschillende lezingen worden aangevoerd. Het is gelukkig, dat er van tijd tot tijd een man als Tischendorf komt die een

levenstaak maakt van het napluizen van al de verscheidenheden in de handschriften. Dat is een ware dienst aan de interpretes van het Nieuwe Testament bewezen. Maar moeten daarom zij, die de wetenschap van het Christendom wenschen te beoefenen, hem nakruipen op al de kronkelpaden van dat haarfijn onderzoek? Hun doel is toch bereikt, als zij den inhoud der Nieuw Testamentische geschriften goed kennen en begrijpen, en hoe weinig beteekent daarvoor het grootst gedeelte van de varianten, die wij aan den voet onzer critische uitgaven vinden! Ik weet niet, of men ooit een overzicht heeft gemaakt van de plaatsen in het N. T., waar het recht verstand van den zin afhangt van het recht om deze of gene lezing te volgen. Ik verbeeld mij, het aantal zou nog al meevallen. En dan nog zou de vraag zijn, hoe vele onder die plaatsen waarlijk van belang zouden zijn voor de kennis van de denkbeelden van den schrijver. Ik zou daarom meenen, dat hier aanleiding is om te streven naar vereenvoudiging. De methode van het critisch onderzoek, *in hare toepassing op de geschriften van het N. T.*, moet opgenomen blijven in het theologisch onderwijs, en daarvoor is de meest geschikte plaats bij het onderwijs in de uitlegging van het N. T. Daarbij zal dan van zelf een algemeene karakteristiek van de belangrijkste handschriften gegeven worden. Maar als men daardoor den beoefenaar van onze wetenschap in staat gesteld heeft om zelfstandig een vraag van tekst-critiek te beoordeelen, in geval hem dit te pas mocht komen, is er, geloof ik, ook genoeg gedaan en daarmee de reden vervallen om tekst-critiek als een afzonderlijk theologisch vak in onze Encyclopedie te behouden.

Van de drie vakken, die ik met den naam van noodvakken bestempelde, moet ook het laatste, de Hermeneutiek, nog even ter sprake komen. Kan ook dat niet op een blijvend zelfstandig bestaan aanspraak maken? Laat mij mogen herinneren, dat ik alleen oordeel uit mijn standpunt, waarop een degelijke kennis van den inhoud van het N. T. onmisbaar blijft voor den godgeleerde, maar de woorden van het N. T. niet beschouwd worden als de dragers van de objectieve waarheid.

Het doel der Hermeneutiek is, iemand bekwaam te maken om de geschriften van het N. T. goed te begrijpen, zoodat

hij die niet alleen zuiver kan vertalen, maar dat hij ook de bedoeling van den Schrijver juist weet te verklaren. Is dat zoo moeilijk? zou een oningewijde vragen. Het Grieksch van het N. T. moge verre van zuiver zijn, het is toch wel te verstaan voor iemand die goede classieke studiën gemaakt heeft en zich daarna op de hoogte gesteld heeft van de eigenaardigheden van de *κοινή* en van den bijzonderen invloed, dien deze weder heeft ondergaan van den tijd en de nationaliteit, waartoe de schrijvers behoorden. Een nieuwe kring van gedachten, zooals door het Christendom werd geopend, kan aan zekere gebruikelijke uitdrukkingen een nieuwen zin geven, maar dat verraadt zich dan ook wel, en, vooral wanneer men een zeker aantal geschriften uit dienzelfden kring heeft, is die wijziging niet zoo moeilijk te vinden. Althans met een zekere mate van scherpzinnigheid en vooral van gezond verstand komt men daarin meest verder dan met een grooten omhaal van geleerdheid.

Iemand, die zoo sprak, zou klaarlijk toonen, dat hij volstrekt niet op de hoogte van de zaak was, dat hij zelfs mogelijk nooit een commentarius perpetuus in de handen had gehad. Alsof het doel der Interpretatie alleen ware den schrijver te verstaan en niet evenzeer, ja niet nog veel meer, alles te memoreeren en te critiseeren wat ooit, van de vroegste tijden af, tot verklaring (?) van dien schrijver is gezegd.

In ernst, is er niet iets dat een glimlach wettigt in al den omhaal van doellooze geleerdheid, die zoo lang bij de Schriftverklaring in zwang is geweest en die nog in zooveel commentaren is te vinden? Wil iemand een geschiedenis van de interpretatie des bijbels schrijven, dan kan hij al de misvormingen, die de bedoeling der auteurs van dogmatisch vooroordeel heeft moeten lijden, niet voorbijgaan, maar als het alleen te doen is om den zin van die geschriften goed te verstaan, waartoe dient het dan, dat men den weg tot dat doel verspert door al de wijsheid en dwaasheid van vroegere verklaringen diep op te halen en breed uit te meten? Er zijn zeker ook op dit gebied enkele meesters, wier opvatting altijd verdient geraadpleegd te worden, maar hun getal is betrekkelijk gering, omdat haast nooit vóór den nieuweren tijd de exegese die onafhankelijkheid van het dogme heeft genoten, zonder

welke zij geen vaste resultaten kan opleveren. Hoe kon men aan de woorden hun wezenlijke beteekenis, aan de gedachten haar eigenlijken zin laten, zoolang men stond in het geloof, dat de gewijde schrijvers elkander niet konden tegenspreken en dat zij niets konden gezegd hebben, wat men niet als waarheid kon erkennen? Wij zijn nu gelukkig dat tijdperk van de bevangen schriftverklaring te boven, maar zouden ons dan ook ontslagen kunnen rekenen van de moeite, om altijd de zuivere verklaring te doen voorafgaan door een vermelding en bestrijding van de onzuivere. Als een vroeger geslacht de wezenlijke beteekenis van het Nieuw Testamentische ἵνα in zijn dogmatiek niet bergen kon, is dat een reden om nu nog altijd te herinneren, wat daarvan in hunne verklaring gemaakt werd? De tijd en de arbeid, welke op die wijze verloren gaan, zouden zooveel nuttiger besteed kunnen worden. Vooral geldt dat van het academisch onderwijs, waarvan de omvang zich altijd uitbreidt en waarin derhalve vereenvoudiging, als zij mogelijk is zonder schade voor de degelijkheid, een zaak van belang moet worden geacht. Wanneer de studenten de methode van schriftverklaring goed leeren kennen en dan den inhoud der bijbelsche geschriften goed leeren verstaan, hebben zij al wat zij noodig hebben. En is dit, althans wat de kleine verzameling van het N. T. betreft, een werk van zulk een omvang als daaraan meest in het studieplan wordt ingeruimd? Grenzen zijn natuurlijk niet vast te bepalen. Het komt er maar op aan, dat het doel, het verstaan van de auteurs, in het oog gehoude worde, en niet het hulpmiddel, de exegese, tot doel worde gemaakt.

Vormen de oudste oorkonden van het Christendom slechts een klein bundeltje, de verdere Christelijke literatuur is als een in alle richtingen onafzienbaar veld. Wil men die literatuur afzonderlijk behandelen, dan kan alleen een goede methode beveiligen tegen het gevaar van te vervallen in een dorre en doellooze optelling van namen en titels. Beperking is dan een eerst vereischte. Het doel, waarmede men die literatuur in haar geheel beschrijven zou, kan niet zijn een volledigen catalogus daarvan te vervaardigen, maar het moet wezen haar ontwikkelingsgang in verband met de geschiedenis

van het denken en leven der Christenheid te schetsen. Daarvoor komt het niet zoozeer aan op de kennis van alle geschriften uit verschillende tijden, als wel op de typen, de scholen, de richtingen waarin zich het eigenaardige van ieder tijdperk vertoont. Maar ook met die beperking blijft het onderwerp zoo veelomvattend, dat het moeielijk in zijn geheel bewerkt kan worden. De meeste proeven op dat gebied zijn dan ook monographieën over een of ander deel. Als model hoe die behandeld moet worden, zou men kunnen noemen: Baur's Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Daaraan kan men tevens zien, welk een vruchtbaar werk die literatuurgeschiedenis dan wordt, hoe zij de organische ontwikkeling der wetenschap leert begrijpen en haren beoefenaar het standpunt aanwijst, waarop hij zich moet plaatsen, om haar verder te brengen.

Voor het academisch onderwijs is stellig die partieele behandeling te verkiezen en die vindt hare natuurlijke plaats bij de inleiding van de lessen over de verschillende vakken. Van zelf toch rijst de vraag op: in welken toestand, op welke hoogte verkeert thans het vak, dat wij willen beoefenen? Het antwoord moet aan de geschiedenis ontleend worden, maar aan de wezenlijke geschiedenis. Niet aan een verzameling onverwerkte data, maar aan een wijsgeerige verklaring van de ontwikkeling, die dit studievak heeft doorloopen. Zoo moet het uit de feiten zelve aan het licht komen, wat nu de eischen zijn voor de beoefening van het vak en welke methode gevolgd moet worden om aan die eischen te beantwoorden.

Zien wij nu aan het einde terug op het eerste gedeelte, de literatuur van onze wetenschap, dan komen wij tot de slotsom, dat de Encyclopedie hierin op den duur nog al belangrijke wijzigingen zal moeten ondergaan, en dat, zoolang de oude vormen van indeeling en rangschikking der vakken nog uit een practisch oogpunt aanbeveling verdienen, toch in de wijze van behandeling reeds veel vereenvoudiging kan gebracht worden. In de geestelijke wetenschappen kan men niet als in de natuurwetenschap een schat van positieve kennis vergaderen, die eenmaal verworven algemeen erkend wordt als boven alle bedenking en critiek verheven. Bij ons is het onvermij-

delijk, dat telkens weder dezelfde vragen gesteld en beantwoord worden. Maar ook hiervoor zijn toch grenzen en het komt mij voor, dat die in onze studie te weinig geëerbiedigd worden; dat wij ons te veel getroosten altijd een pak van ouden ballast mee te sleepen en dat wij te weinig het recht van degelijke, wetenschappelijke resultaten handhaven. Het is, zooals ik reeds vroeger zeide: men krijgt van onze theologie den indruk, dat daarin nooit iets afkomt. Dat behoeft toch niet. Ook zonder overijling kunnen zekere uitkomsten als vaststaande worden beschouwd. Wanneer men meer zocht op die uitkomsten verder voort te bouwen en zich minder door de traditie liet terughouden van het volgen eener streng wetenschappelijke methode, zou vooral het literarisch gedeelte van de theologie, naar mijne meening, een niet onbelangrijke verbetering kunnen ondergaan.

Wij gaan nu over tot het tweede, het historische gedeelte onzer wetenschap. Wat behoort daartoe? Nemen wij de Encyclopedie van Prof. Doedes tot leiddraad. Ziehier zijn schets.

Tweede Deel. Historische Theologie.

De wetenschap van de geschiedenis des Christendoms.

Eerste Hoofdstuk. De geschiedenis der niet-christelijke Godsdiensten.

Eerste Afdeeling. Geschiedenis der vóór-christelijke Godsdiensten.

A. De niet-monotheïstische vóór-christelijke Godsdiensten.

B. De monotheïstische vóór-christelijke Godsdienst. De Godsdienst van Israël. (Bijbelsche Geschiedenis en Bijbelsche Theologie van het Oude Testament.)

Tweede Afdeeling. Geschiedenis van den na-christelijken Godsdienst. De Islam.

Tweede Hoofdstuk. De geschiedenis des Christendoms.

Eerste Afdeeling. De grondvesting van het Christendom (Bijbelsche geschiedenis van het Nieuwe Testament.)

A. Het leven van Jezus.

B. De geschiedenis van den Apostelkring.

Tweede afdeeling. De ontwikkelingsgang van het Christendom. Geschiedenis der christelijke kerk.

Derde Afdeeling. De tegenwoordige toestand der christelijke kerk (christelijke statistiek.)

A. De uitwendige staat der christelijke kerk.

B. De kerkelijke wetgeving in de onderscheidene kerkgenootschappen (Hedendaagsch Kerkrecht.)

C. Het kerkelijk-godsdienstig leven in de gemeenten.

Kunstig ineengezet. Wanneer al de vakken, waarin tegenwoordig aan de studenten in de godgeleerdheid onderwijs wordt gegeven, moesten worden opgenomen in de Encyclopedie der Christelijke Theologie, dan was er moeilijk een andere plaats voor de niet-christelijke godsdiensten te vinden, dan die hier daarvoor is ingeruimd. Men kan zich ook voorstellen, hoe dat verdedigd wordt. „Eerst wanneer men de niet-christelijke godsdiensten goed heeft leeren kennen, is men op de hoogte om het Christendom en zijne geschiedenis in het juiste licht te beschouwen." Zoo in het algemeen klinkt dat wel aannemelijk. Maar alles hangt af van hetgeen daarmede is bedoeld. Meent de schrijver dat de plaats, die het Christendom inneemt, in den ontwikkelingsgang van den godsdienst eerst zuiver bepaald kan worden door een vergelijkende studie der godsdiensten, waarin zij naar hun zedelijk-godsdienstig gehalte gerangschikt worden, dan zal ik althans geen bezwaar tegen zijn uitspraak inbrengen. Maar hoe komt dan die studie hier verdwaald in een tweede deel van een Encyclopedie der Christelijke Theologie, onder het opschrift: „de wetenschap van de geschiedenis des Christendoms?" Zij behoort tot het historisch-critisch gedeelte van de algemeene wijsbegeerte van den godsdienst. Maar ik meen mij niet te bedriegen als ik beweer, dat de schrijver dat niet heeft gemeend. Uit hetgeen hij verder zegt over geschiedenis der godsdiensten, over het ongeoorloofde van daarin hypothesen te gebruiken, zou ik opmaken, dat hij in zijne Encyclopedie alleen ruimte wil openhouden voor een zeer objectieve mededeeling van wel geconstateerde feiten uit die geschiedenis. Is dat zoo, ís het dan nog waar, dat men die kennis noodig heeft om het Christendom en zijne geschiedenis in het juiste licht te beschouwen? En vervalt dan ook niet de reden om die geschiedenis der godsdiensten op te nemen in de wetenschap van de geschiedenis des Christendoms? Dat Prof.

Doedes zelf dat bezwaar heeft gevoeld, schemert duidelijk genoeg door in hetgeen hij in Aanm. 2 bl. 89—95 tot toelichting van zijne indeeling zegt. Ik wil dat niet ontleden en weerleggen, maar veroorloof mij alleen hem in overweging te geven, of de bezwaren niet wegvallen, wanneer men bij alle waardeering van de geschiedenis der godsdiensten als studievak en als leervak, daaraan een plaats geeft niet in maar naast de christelijke theologie. Was de vraag, hoe andere godsdiensten uit het oogpunt van het Christendom moeten beschouwd worden, daarvoor kon men met recht een plaats eischen in de wetenschap van het Christendom. Maar als de geschiedenis der godsdiensten, als zuivere wetenschap, vrij en zelfstandig moet behandeld worden, dan is er evenmin plaats voor haar in eene Christelijke als in eene Joodsche of Mohammedaansche theologie.

Naar aanleiding van de opmerkingen van Dr. Doedes over dit onderwerp zou ik nog meer te vragen hebben, maar ik laat dat rusten, omdat ik, althans op een gedeelte daarvan, zijne beschouwing van de geschiedenis, nog wensch terug te komen.

Na de niet-monotheïstische vóór-christelijke godsdiensten, ontmoeten wij in bovenstaande schets den monotheïstischen vóór-christelijken godsdienst, nader bepaald als godsdienst van Israël, en dan, zooals men doet met een oud bekende, wien men eerst plechtig met al zijn titels heeft voorgesteld, maar wien men daarna met een: „onze vriend N. N.” in eens in het gezelschap te huis brengt, tusschen twee haken bij den ouden naam genoemd: Bijbelsche Geschiedenis en Bijbelsche Theologie van het Oude Testament.

Wat moet het nu zijn? Godsdienst van Israël of Bijbelsche Geschiedenis en Bijbelsche Theologie van het Oude Testament? Bijbelsche geschiedenis kan moeilijk iets anders beteekenen dan geschiedenis in het O. T. vervat, derhalve geschiedenis van het volk Israël, voor zoo ver en zóó als die te vinden is in den Bijbel. Is dat nu een vak, dat te huis behoort in de Christelijke Theologie? Het verheugt mij Dr. Doedes hier als voorganger in mijne critiek te kunnen volgen. „Ofschoon de Geschiedenis van het volk Israël” zegt hij „als wetenschap eigenlijk niet tot den kring der christelijk-theologische weten-

schappen behoort en derhalve ook geen aanspraak kan laten gelden op eene plaats in de Encyclopedie der Christelijke Theologie, is hare beoefening toch onmisbaar voor den christelijken Godgeleerde" (bl. 104). Dit laatste moge waar zijn, evenals de kennis van de algemeene geschiedenis onmisbaar is voor de beoefening van de kerkgeschiedenis, het blijft dan toch waar, dat de geschiedenis van het volk Israël geen aanspraak kan laten gelden op eene plaats in de Encyclopedie der Christelijke Theologie. En toch wordt haar daarin door Dr. Doedes een plaats ingeruimd. Is dan de Theologie slechts een verzameling van voor den theologant nuttige kundigheden? In welke andere wetenschap zou het geduld worden, dat men zeide: dit vak behoort eigenlijk niet tot onze wetenschap, maar aangezien het zoo nuttig is, dat onze mannen daarvan ook kennis verkrijgen, zullen wij het maar in onze Encyclopedie opnemen? Of doe ik den Hoogleeraar Doedes onrecht? Heeft hij betere argumenten dan het zoo even genoemde? Hij zegt verder: „Geschiedenis van het volk en geschiedenis van den godsdienst van Israël zijn zoo in elkander geweven, dat men onderscheidene bijzonderheden en quaestiën kan noemen, van welke bezwaarlijk uit te maken is, of zij op de geschiedenis van het Israëlitische volk, dan wel op de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst betrekking hebben. Toch is de laatste van de eerste te onderscheiden en berekent men gemakkelijk, dat niet weinig van hetgeen tot de Geschiedenis van het volk Israël behoort, niet of hoogstens slechts in het voorbijgaan, in de Geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst besproken moet worden. Maar hoe ook onderscheiden, zij hebben dit met elkander gemeen," . . . . wat zal er nu komen? Ieder verwacht: dat zij beide in de Encyclopedie der Christelijke Theologie moeten worden opgenomen. Dat was toch het eenige punt in quaestie. Neen, er volgt: „dat zij bij voortduring uiterst moeilijke problemen zijn."

Met zulk gedachteloos heen en weer praten wordt de vraag uitgemaakt, hoe een wetenschap moet worden begrensd en ingericht. Is het tegenover die slapheid van methode niet noodig aan te dringen op *selfrespect* in de wetenschap?

Wij zijn het immers allen daarover eens, dat zoowel de Geschiedenis van het Israëlitische volk als de Geschiedenis

van den Israëlitischen godsdienst hoogst belangrijke onderwerpen zijn, onderwerpen die door de vernieuwde behandeling in latere jaren bijzondere aandacht verdienen en waarvan een theologant degelijke kennis moet trachten te verkrijgen. Daarover kan geen verschil van gevoelen bestaan. Maar iets anders is het, of die vakken behooren tot de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Wil iemand daarmede aanduiden een optelling van al wat een theologant behoort te bestudeeren, dan kan hij die vakken mede opnemen, evenals des noods ook het Grieksch en Latijn en Hebreeuwsch, de algemeene geschiedenis en wat niet al. Maar verstaat men onder Encyclopedie der Christelijke Theologie de beschrijving van het organisme van dat gedeelte der godsdienstwetenschap, dat den christelijken godsdienst tot object heeft, dan is het immers duidelijk, dat geen van deze beide vakken daartoe behoort.

Maar dit geldt alleen van de twee genoemde vakken, Geschiedenis van het Israëtitische volk en Geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst, van welke men nagaan kan in welk gedeelte der wetenschap zij een wettige plaats vinden, maar waaraan niemand het recht op den naam van wetenschap ontzeggen zal. Geheel anders staat het evenwel met datgeen, wat in de Theologie bekend staat onder den naam van „Bijbelsche Geschiedenis." Wat is dat? De oude theologie wist zeer goed, wat het was. Het was de openbaringsgeschiedenis. God had niet alleen door zijne gezanten zijn wil bekend gemaakt, maar zijne leiding van het uitverkoren volk was een voortdurende openbaring van zijn wezen en zijn wil. De geschiedenis van dat volk vormde een afgezonderd, gewijd gebied te midden van de profane wereld en van hetgeen op dat gebied was voorgevallen gaf de bijbel een onfeilbaar bericht. Waar de bijbelverhalen ophielden eindigde ook het tijdperk van de bijzondere, onmiddellijke Godsopenbaring, en daarom was het ook goed de Bijbelsche geschiedenis te beperken tot dat gedeelte van de geschiedenis van Israël en van het Christendom, waarvan het bericht in den bijbel te vinden is. Dat alles was goed gedacht en liet zich wetenschappelijk rechtvaardigen, zoolang men die beschouwing van den bijbel had, waarop dat alles rustte. Maar met het wegvallen van die beschouwing ver-

viel ook alles wat daarop gebouwd was en bij de nieuwere bijbelbeschouwing is bijbelsche geschiedenis, uit een wetenschappelijk oogpunt, eenvoudig een onding. Hoe toch is het wetenschappelijk te rechtvaardigen, dat men een zelfstandig vak maakt van een gedeelte der algemeene geschiedenis, afgeperkt niet naar de eene of andere idee aan de geschiedenis zelve ontleend, maar naar de toevallige grenzen van één zeker aantal bescheiden door kerkelijke overlevering in een verzameling verbonden? En hoeveel erger nog wordt het, als men met den naam bedoelt, dat men een gedeelte der geschiedenis heeft te beschrijven naar een bepaalde opvatting, die in zekere geschriften daarover wordt voorgedragen. Hier is niet anders over dan „korte metten te maken," het onderwerp van de bijbelsche geschiedenis voor zuiver wetenschappelijke behandeling over te geven aan de geschiedenis van Israël, en de Bijbelsche Geschiedenis te schrappen van de lijst der theologische vakken.

En de Bijbelsche Theologie? Veel van het zoo even gezegde is ook op haar toepasselijk. Het vak dankt zijn ontstaan aan dezelfde bijbelbeschouwing, waarop vroeger de Bijbelsche Geschiedenis werd opgebouwd. Was hetgeen de bijbel aangaande Israël verhaalde geheel en al openbaringsgeschiedenis, dan was alles, wat God hetzij in woord hetzij in daad daarin aangaande zich zelf en zijn wil had medegedeeld, ook eeuwige waarheid. Wanneer men dat bijeenbracht en systematisch rangschikte, kon men daaruit een volledige heilsleer samenstellen, die op den naam van objectieve waarheid aanspraak kon maken. Ieder kent die oude verzamelingen van sedes doctrinae, naar de volgorde der gewone dogmatiek geordend, waarin d e w a a r h e i d uit den bijbel geput in al haar omvang wordt uiteengezet. Toen eene andere beschouwing van den bijbel heerschende was geworden, veranderde het vak in eene geschiedenis van de leer, in de boeken van het O. en N. T. vervat. Nu was het zuivere wetenschap geworden en werd het met zekere voorliefde door theologanten van verschillende richting beoefend. Maar nu was ook de reden vervallen om het een afzonderlijk vak te doen blijven. Wat het O. T. aangaat, vond al wat die theologia biblica inhield zijn natuurlijke plaats in de geschiedenis van den godsdienst van Israël. Voor het N. T,

was de dogmengeschiedenis het aangewezen vak om alles op te nemen, wat onder den naam van theologia biblica werd samengevat. Hoe kon men dogmengeschiedenis behandelen zonder te beginnen met de eerste periode, de vorming van het dogma, waarmede de boeken van het N. T. ons bekend maken. Utiliteitsredenen mogen er voor pleiten om aanstaande leeraars meer in het bijzonder en dus ook afzonderlijk in te leiden in de geschiedenis van het dogma in den apostolischen en na-apostolischen tijd, dat geeft toch geen recht om bij een systematische ordening der Theologie daarvan een op zich zelf staand vak te maken. Wanneer men onderwijs heeft te geven, is de vraag, hoe men de wetenschap het meest dienstbaar kan maken aan de vorming der leerlingen; maar als men de wetenschap uit een Encyclopedisch oogpunt heeft te beschrijven, gelden de eischen der logische indeeling het hoogst. Daarom zou ik ook geen afzonderlijke theologia biblica of geschiedenis van het N. Testamentisch leerbegrip in de Encyclopedie onzer wetenschap willen opnemen.

Onwillekeurig ben ik hier bij het bespreken van de Bijbelsche Theologie reeds overgegaan tot het N. T., terwijl wij bij de Bijbelsche Geschiedenis ons nog alleen met het O. T. bezig hielden. Het heeft echter geen nadere aanwijzing noodig, dat hetzelfde van beide gedeelten dier geschiedenis geldt. De aanvang en eerste uitbreiding der kerk in den apostolischen tijd behoort van zelf tot de kerkgeschiedenis. Men kan zulk een gedeelte afzonderlijk beschrijven, zooals men bijv. ook doen kan met de kerkhervorming der zestiende eeuw en met elke groep, die zich zonder bezwaar laat los maken uit het geheel, maar ook hiervan geldt het hierboven opgemerkte, dat het een vraag van utiliteit is, die op de logische indeeling der vakken geen invloed behoeft uit te oefenen.

Anders is het evenwel met het Leven van Jezus, waarvan een afzonderlijke behandeling niet alleen uit een practisch maar ook uit een logisch oogpunt aanbeveling schijnt te verdienen. Dit toch is een onderwerp van eigene soort en dat, staande tusschen de geschiedenis van Israël en de kerkgeschiedenis, tot geen van beiden kan worden gebracht. De geschiedenis van Israël moet de stof leveren voor den bodem, waarop het beeld van Jezus moet worden opgetrokken, de kerkgeschiedenis

moet de resultaten van de wetenschappelijke behandeling van het leven van Jezus voor uitgangspunt kunnen nemen, maar het leven van Jezus komt evenmin tot zijn recht, wanneer het als einde van gene, als wanneer het als begin van deze wordt gerangschikt. De vele en ingewikkelde critische vraagstukken, die daarbij betrokken zijn, noodzaken ook bijna tot een geheel afzonderlijke behandeling. Hierin kan ik mij dus aan de indeeling van Dr. Doedes aansluiten. Over de methode, waarnaar dit onderwerp bewerkt moet worden, zouden evenwel onze denkbeelden nog al uiteenloopen, maar het is nu hier de plaats niet om in bijzonderheden daarover te treden.

Zoo blijven voor het historisch gedeelte onzer wetenschap, behalve het Leven van Jezus, slechts twee vakken over: Kerkgeschiedenis en Dogmengeschiedenis. Dat de onderscheiding van deze twee slechts een betrekkelijke waarde heeft en nooit mag leiden tot een kerkgeschiedenis zonder geschiedenis van het dogma, behoeft nu hier niet herinnerd te worden. Wil iemand beweren, dat in de dogmengeschiedenis niets kan voorkomen, wat niet ontleend is aan de kerkgeschiedenis, gedacht in haar ruimsten omvang, ik zal het niet tegenspreken en het geen bepaalde fout noemen, als men geheel het historisch gedeelte der wetenschap onder den éénen naam van Geschiedenis van het Christendom wil samenvatten. Maar het komt mij voor, dat de thans algemeen geldende afzondering van de dogmengeschiedenis tot een vak op zich zelf, voldoende gerechtvaardigd wordt door de eigene en eigenaardige wijze van behandeling, die in haar op de historische stof moet worden toegepast.

Ik bedoel hiermede iets meer, althans iets anders, dan hetgeen zal toegestemd worden door velen, welke evenzeer die afzondering bepleiten. Wanneer de dogmengeschiedenis wordt opgevat en bewerkt, zooals het, om een algemeen bekend boek als voorbeeld te nemen, in het Handboek van Hagenbach geschiedt, dan kan men tot aanbeveling van een afzonderlijke behandeling beweren, dat men daardoor eerst de gelegenheid verkrijgt om in allerlei bijzonderheden af te dalen, waarvoor in de algemeene kerkgeschiedenis geen ruimte te vinden is. Voorts kan men dan een eigene indeeling kiezen,

waarbij meer gelet wordt op de veranderingen in het leerstelsel dan op de uitwendige fata van het Christendom. Maar het eerste is eenvoudig een vraag van meer of minder, en wat het tweede betreft, als men de afscheiding van oude en middeleeuwsche geschiedenis, zoowel voor de kerk als voor het dogma, stelt bij Gregoor den Groote, en het begin der nieuwe geschiedenis voor beiden bij de Kerkhervorming, komen de hoofdindeelingen toch overeen en blijft er alleen een verschil van onderindeelingen over, dat zeker niet van belang ontbloot is, maar waarvan men toch zou kunnen vragen, of het op zich zelf genoeg beteekent om de vorming van een zelfstandig vak te rechtvaardigen.

Geheel anders doet zich de zaak aan ons voor, wanneer wij in plaats van het leerboek van Hagenbach, dat van Baur ter hand nemen. Dan komt ook wel dat verschil van indeeling in aanmerking, maar treedt het in een ander licht door het verband, waarin het staat tot de geheele opvatting van de geschiedenis van het dogma. Reeds in 1860 bij mijne inaugureele oratie en meermalen daarna heb ik mijne bezwaren uitgesproken tegen de eenzijdigheid van Baur, met name tegen zijne miskenning van den invloed, ook op de ontwikkeling van het leerstellig denken, uitgeoefend door allerlei factoren van nationaliteit, persoonlijkheden, gebeurtenissen, omstandigheden, die als een ander iets van de immanente zelfontwikkeling van het dogma moeten onderscheiden worden. Maar dit neemt niet weg, dat, ook naar mijne overtuiging, de logische zelfontvouwing van de idee van het Christendom als de hoofdfactor in de verklaring van de geschiedenis van het dogma moet worden erkend. Mogelijk is nergens in de geschiedenis het logisch proces zoo duidelijk aan te wijzen als hier, waar dadelijk in de eerste formatiën van het christologische dogma het probleem gesteld wordt, dat in een eeuwenlange aaneenschakeling van logisch uit elkander voortvloeiende problemen zijn ganschen inhoud ontvouwt. Dat proces te volgen en te verklaren is de taak der dogmengeschiedenis, en om dat te kunnen doen, moet zij losgemaakt worden van de algemeene kerkgeschiedenis, wier groote verscheidenheid van onderwerpen telkens den draad der wijsgeerige beschouwing van de dogmatische ontwikkeling zou afbreken. Daarvan vindt men het

bewijs, zoodra men vraagt, wat voor elke van beiden de meest geschikte perioden-indeeling is. De geschiedenis van het dogma wijst zelve hare rust- en keerpunten aan, die een enkele maal kunnen samenvallen met die der algemeene kerkgeschiedenis, maar die meestal elders te zoeken zijn dan in de brandpunten der kerkelijk-staatkundige beweging. Dan is het verschil van indeeling niet de reden, waarom de stof der dogmengeschienenis afzonderlijk moet worden bewerkt, maar in dat verschil komt het aan het licht, dat die stof eene andere en daarom afzonderlijke behandeling vereischt.

Ik betwijfel zeer, of hetgeen ik hier over de dogmengeschiedenis gezegd heb, door Dr. Doedes met instemming zal worden gelezen. Niet alleen dat ik haar breng tot het historisch gedeelte der theologie, terwijl hij haar onder de Dogmatische Theologie rangschikt. Dit is een van die punten, welke ik, na de afdoende critiek van Loman, met stilzwijgen of liever met stille verbazing, voorbijga. Maar de geheele opvatting van het onderwerp en de daaruit voortvloeiende methode van behandeling is in lijnrechten strijd met de denkbeelden door hem in zijne Encyclopedie uitgesproken. Voor iemand, die op de hoogte van de vraag is, zou het, om hem daarvan te overtuigen, genoeg zijn mede te deelen dat, volgens Dr. Doedes, de eeuw van Jezus en de Apostelen niet voor de eerste eeuw der dogmengeschiedenis te houden is. „Jezus en de Apostelen" zegt hij „hebben de stof gegeven voor het denken in de onderscheidene perioden der Dogmengeschiedenis" (bl. 160). En wat de methode aangaat, zij alleen dit eene woord vermeld, voorkomende in de beschrijving van de Geschiedenis der Godsdiensten: „Op het gebied der historie vergenoege men zich met historisch geconstateerde feiten. Laat men dan hypothesen toe, men vergete niet en vergeet toch zoo licht, dat al hetgeen men daarop bouwt ook slechts een hypothetisch karakter heeft." (bl. 95). Tusschen hem, die deze woorden schreef en mij ligt zulk een klove, wat onze denkbeelden over historiestudie aangaat, dat ik liever van een weerlegging zijner opvatting afzie. Ik wil alleen de aanleiding gebruiken voor een enkele opmerking over de beoefening van kerk- en dogmengeschiedenis.

Waartoe de studie van die vakken? In omvang overtreffen

zij alle andere gedeelten onzer wetenschap. Is hun belang in evenredigheid met den arbeid, dien zij van den godgeleerde eischen? Het is, toegepast op een bepaald onderwerp, dezelfde vraag die van alle historie-studie gedaan kan worden en werkelijk menigmaal gedaan wordt. Nog onlangs nam de Hoogleeraar R. J. Fruin haar tot onderwerp van de redevoering door hem uitgesproken bij de plechtige viering van Leidens dies natalis. Het spijt mij, dat die rede niet is uitgegeven. Het zou mij het antwoord licht maken, als ik mij daarop kon beroepen.

Nog niet lang geleden, in de dagen der pragmatische geschiedschrijving, had men het antwoord op die vraag dadelijk gereed. Waren de nuttige lessen, die het verleden ons kon geven, niet een voldoende belooning van al de inspanning aan het onderzoek van dat verleden besteed? Wel beschouwd, bleken echter die lessen meer door den historicus in de geschiedenis ingelegd, dan daaruit geput te zijn, en het was wel zoo eenvoudig, wat men in zijne nabijheid zonder veel moeite kon vinden niet op verren afstand met veel omhaal van studie te gaan zoeken.

Vraagt men naar het nut van beoefening der geschiedenis, dan zal men niet in de eerste plaats moeten denken aan belang voor de levenspractijk maar veeleer aan de waarde voor het weten. Reeds alleen de verruiming van blik, dien men door historiestudie verkrijgt, maakt haar tot een zaak van beteekenis. Men leert zich in andere toestanden verplaatsen, gebeurtenissen en personen naar een anderen maatstaf beoordeelen, dan men gewoon is in eigen kleinen kring toe te passen. De geest vormt zich naar de grootsche omtrekken, waarin het verleden zich op een afstand aan ons vertoont en naar de breede gangen, waarin de historie aanvang en einde van een geschiedkundig verloop aan elkander bindt. Daardoor leert men de dingen breeder op te vatten, het algemeene in het bijzondere te onderscheiden, het verwante samen te voegen, in al de verwikkeling der verschijnselen den doorloopenden draad van een ontwikkelingsgang op te merken.

Historiestudie is de heilzaamste gymnastiek voor den geest. Daarom mag geen enkel wetenschappelijk mensch aan haar vreemd blijven. Alle eerbied voor den weldadigen invloed van

streng natuuronderzoek. Ook dat heeft een groote vormende kracht, een eigene, die niet door letterkundige oefening kan worden vergoed. Maar wanneer dat niet gepaard gaat met die oefening, welke vooral in historiestudie te vinden is, bespeurt men aanstonds schade aan den wetenschappelijken zin.

Het aangevoerde kan dienen om te bewijzen, dat een theologant als wetenschappelijk man den vormenden invloed van historiestudie niet missen kan. Maar er volgt daaruit nog niet, dat de geschiedenis van het Christendom een der deelen van zijne wetenschap moet uitmaken. Hij zou die vorming even goed kunnen zoeken in andere deelen der geschiedenis en in ieder geval zou het meer een propaedeutische dan een theologische studie voor hem zijn.

Is er een wezenlijk belang voor hem aan verbonden, dat hij de gebeurtenissen, waarvan de kerkgeschiedenis verhaalt, meer of minder leert kennen? Op die vraag moet antwoord gegeven worden. Alle vermeerdering van kennis is aanwinst en zoo ook is iemand rijker, wanneer hij kerkgeschiedenis kent dan wanneer zij hem een gesloten boek is gebleven. Maar dat is toch geen antwoord op die vraag. Een theologant wordt ook rijker door kennis van de Romeinsche geschiedenis, maar daarom zal toch niemand beweren, dat zij een onmisbaar bestanddeel van de wetenschap uitmaakt. De vraag is, in welk opzicht men rijker wordt: of men door die bepaalde kennis hooger staat in de wetenschap, die men beoefent. Kan dat voor den theologant gezegd worden van al de bijzonderheden, die hij uit de kerkgeschiedenis leert kennen.

Van al de bijzonderheden? Daarop durf ik niet: ja zeggen. Ik kan mij zeer goed voorstellen (wat trouwens bij gedurige ervaring daarvan niet moeielijk valt), dat iemand een rijke kennis heeft vergaderd van allerlei voorvallen en personen uit de kerkgeschiedenis en toch inderdaad als wetenschappelijk theologant daardoor niet hooger staat dan het geval zou zijn, wanneer hem die kennis geheel of gedeeltelijk ontbrak. Men zal de bijzonderheden moeten kennen om tot kennis van het geheel te komen. Dat spreekt van zelf en nauwkeurige detailstudie is het eenige middel om het geheel goed te leeren kennen. Maar dat geheel te begrijpen moet toch, ook bij het onderzoek van de kleinste bijzonderheden, altijd het doel

blijven. Want waartoe dient de beoefening van het historisch gedeelte onzer wetenschap, zoo niet om den ontwikkelingsgang, waaruit het heden geboren is, te begrijpen? Ik zeg: begrijpen en bedoel daarmede anders en meer dan te weten wat er in vroeger eeuwen in en met het Christendom is voorgevallen. Wat er toen gebeurd is, was, zooals altijd en overal, de uitwendig zichtbare vorm van een inwendig verloop, de buitenzijde, om het zoo te noemen, van de geschiedenis des geestes, die, in en achter al dat uitwendige haren weg door de eeuwen vervolgde. In die verborgen werkplaats van den geest, in dat inwendig leven der menschheid door te dringen en zoo den noodwendigen samenhang van al het gebeurde te leeren verstaan, dat is de schoone en vruchtbare taak van historiestudie. Zoo toch komt men tot wezenlijke verrijking van kennis. Het geheugen wordt niet alleen bezwaard met tal van meer of min merkwaardige bijzonderheden, maar men wordt rijker aan ideeën, men dringt dieper door in de wetten van den menschelijken geest. Dat geldt vooral van de beoefening van een gedeelte der geschiedenis, dat een sterk sprekend eigen karakter vertoont. Op het gebied der algemeene geschiedenis is de veelheid en verscheidenheid der factoren, waarmede men rekenen moet, zoo groot, dat het uiterst moeilijk valt de historische verwikkelingen zuiver te ontleden en de verschijnselen volledig te verklaren. Maar als men te doen heeft met een geschiedenis als die van het Christendom kan men eerder hopen tot een wezenlijke verklaring te komen, omdat al de bijzonderheden die daartoe behooren dadelijk iets gemeenschappelijks vertoonen in de betrekking, waarin zij alle staan tot de algemeene idee, die ze tot één geheel verbindt. De groote vraag bij alle historische verklaring, de vraag naar de verhouding van het algemeene en bijzondere, komt hier voor in scherper afgeteekende en daarom lichter herkenbare vormen, omdat het meest algemeene, de betrekking tot de idee van het Christendom, hoe ook opgevat, in al de verschijnselen, tot dezen kring behoorende, is weder te vinden, en daarin tevens een punt van uitgang gegeven is voor verdere bepaling van de verschillende factoren en van de betrekking, waarin zij tot elkander staan.

Ik moet, om niet te uitvoerig te worden, den lust bedwin-

gen om dit verder uit te werken. Ik zou anders gaarne vooruit te gemoet komen aan een bedenking, die zeker zal gemaakt worden: dit is geen geschiedenis meer, dit is philosophie der geschiedenis. Ik zou daarop antwoorden: dit is eerst geschiedenis, en waar men deze meer wijsgeerige behandeling niet toepast, daar kan men zich mogelijk zeer verdienstelijk maken in het onderzoek van allerlei bijzonderheden, maar blijft men inderdaad op het gebied der critische kroniek. Om het recht van hunne studie in den kring der godgeleerde wetenschappen te handhaven, zullen, naar mijne overtuiging, onze beoefenaars van kerk- en dogmengeschiedenis, veel meer dan tot dusver, in de school moeten gaan bij Baur. Niet om eenvoudig zijne verklaring over te nemen, die ook in mijn oog niet van eenzijdigheid is vrij te pleiten, maar om van hem de methode te leeren, om van hem de kunst af te zien van het strengste onderzoek der bijzonderheden te verbinden met diep wijsgeerige opvatting der historische stof. Daarin heeft nog geen enkele der nieuwere historici hem overtroffen en daarmede heeft hij bijv. zijne behandeling van de drie eerste eeuwen gemaakt tot een wezenlijke revelatie van de geschiedenis van het Christendom, waarvan men alleen bejammeren kan, dat zij voor zoo velen, die zich bij ons met deze studie bezig houden, zoo goed als niet geschreven is.

Niets zonderlinger, dan de argwaan, dien men bij het spreken over geschiedenis, telkens ontdekt tegen het gebruik der hypothese. Wij hoorden reeds van Dr. Doedes: „op het gebied der historie vergenoege men zich met historisch geconstateerde feiten." Als men alleen kroniek wil geven, is dat volkomen juist. Maar hoe zal men geschiedenis maken alleen met historisch geconstateerde feiten? Is het dan, om het allereenvoudigste slechts te noemen, niet noodig het karakter van die feiten te bepalen en hun onderling verband op te zoeken, en hoe kan men in die richting één enkelen stap doen, zonder hypothesen te gebruiken? Dat Luther op 31 October 1517 zijne stellingen heeft aangeslagen, is het geconstateerde feit. Wat beteekent die daad in Luther's eigen leven, in betrekking tot de idee van het Christendom, tot de ontwikkeling, die de kerk tot aan dien tijd heeft doorloopen, tot de omkeer, die daarmee aanvangt in het godsdienstig leven der

christenheid, — hoe zult gij het bepalen en dus dat feit tot geschiedenis verwerken, indien gij niet de proef neemt met een hypothese, en ziet, of daarmede de historische data ongedwongen kunnen verklaard worden? Het is niet anders dan zelfmisleiding, wanneer men meent het zonder hypothese in de geschiedenis te kunnen stellen. Wezenlijke geschiedenis is niet anders dan aan de feiten ontleende en door de feiten gerechtvaardigde hypothese.

„De geschiedenis der Christelijke Kerk moet geheel iets anders worden, wanneer men het ontstaan of den oorsprong en de ontwikkeling des Christendoms geheel en al uit natuurlijke oorzaken, uit den mensch en de menschheid verklaarbaar acht, dan wanneer met het wonder in de levensgeschiedenis van Jezus' leven toelaat en de voortdurende werking van den uit het graf lichamelijk opgewekten en in den hemel verheerlijkten Christus, als den Heer der Gemeente, in de Christelijke Kerk erkent; geheel iets anders, wanneer men de geschiedenis der Christelijke Kerk door eene immanente idee laat beheerscht zijn, dan wanneer men, met erkenning van het Godsbestuur, bepaald van de Christusregeering, plaats overlaat voor het recht en het gewicht der menschelijke persoonlijkheid, plaats alzoo openlaat ook voor de menschelijke vrijheid en verantwoordelijkheid." Deze woorden zijn van niemand anders dan van Dr. Doedes (bl. 131). Welnu, wat zijn dat anders dan hypothesen, en dat die op de historische feiten worden toegepast, wordt hier niet voorgesteld als iets, dat niet behoorde te geschieden, maar als iets dat van zelf spreekt. Kan men het stelliger uitspreken, dat iemands algemeene wereldbeschouwing evenals de bijzondere denkwijze over het Christendom een beslissenden invloed uitoefent op de opvatting van historische feiten, derhalve op de geheele bewerking der geschiedenis? Alleen zou men gaarne hierbij herinnerd zien, dat dit onvermijdelijk en rechtmatig subjectivisme der historiographie niet mag ontaarden in het vervormen der geschiedenis naar zekere vooruit vastgestelde dogmatische begrippen, als van de regeering van een uit het graf lichamelijk opgewekten Christus; dat de hypothese evenzeer aan de feiten ontleend als daaraan getoetst moet worden; dat men bij 31 Oct. 1517 niet mag beginnen met een beroep op de Christusregeering,

maar met een zorgvuldig onderzoek, wie Luther was, waar en wanneer hij optrad, waartegen hij protesteerde enz. enz. om zoo den inwendigen samenhang van al de hier in aanmerking komende data op te sporen en daaraan de hypothese te ontleenen, wier toepassing geheel dat historische proces zal kunnen verklaren. Of dat optreden van Luther een werk van God is, of dat men daarin de regeering van een verheerlijkten Christus moet erkennen, of wel dat men ook hier het algemeene niet mag afscheiden van al het bijzondere, waarin het zich openbaart, dat zijn vragen, die eerst later in overweging komen, als men het resultaat van het historisch onderzoek in het licht wenscht te stellen van de algemeene beschouwing, die men op de geschiedenis meent te mogen toepassen.

Waartoe meer woorden voor iets zoo klaar als de dag, dat niemand wezenlijk geschiedenis beoefent, of hij werkt met hypothesen? De vraag is maar, of men goed daarmede werkt en daarvoor is zeker het eerste vereischte, dat men zich van het recht der hypothese in de geschiedenis bewust wordt. Zoolang men nog in den waan verkeert, dat men geschiedenis alleen uit feiten opbouwt, kent men zelfs het werktuig niet, dat men gebruikt en is er weinig kans, dat men het goed gebruiken zal.

Samenvattende wat wij tot nu toe hebben nagegaan, komen wij tot het resultaat, dat historiestudie, nog behalve de formeele vorming, die zij den geest verleent, den theologant onmisbaar is, omdat zij hem den ontwikkelingsgang van het Christendom leert begrijpen, en hem het logisch verband tusschen heden en verleden leert verstaan. Met andere woorden: omdat zij hem de wetten leert kennen, waarnaar de idee van het Christendom zich in de wereld verwezenlijkt. Dat dit alleen gezegd kan worden van die wijsgeerige beoefening der geschiedenis, welke ik zoo even beschreef, behoeft nu niet herhaald te worden. Alleen zou hier nog plaats zijn voor den wensch, dat in de academische opleiding de wijsgeerige methode meer tot haar recht mocht komen. Geen wonder, dat de omvangrijke studie der kerkgeschiedenis meer als een last dan als een lust wordt beschouwd, wanneer zij bijna niet anders is dan geheugenwerk en men niet ervaart, dat men door haar aan echte wetenschap, aan helderheid en diepte van in-

zichten wint. Laat in het onderzoek van bijzonderheden de critische zin geoefend worden, maar dat daarom nooit worde vergeten, hoe alle critiek slechts middel is en alleen waarde heeft voor zoo verre zij nader brengt tot het doel, waarvoor zij dienen moet.

Aan dien wensch sluit zich een andere aan, waarmede ik deze opmerkingen over onze historische vakken wil eindigen. Is het de taak der historiestudie ons het heden uit het verleden te doen begrijpen, dan moet ook het verleden bestudeerd worden tot op zijn aansluiting aan het heden. In mijn studententijd heb ik nooit lessen over nieuwe kerkgeschiedenis kunnen hooren. Hoe het nu daarmede elders in ons land gesteld is weet ik niet, maar ik heb mij van het begin af tot plicht gemaakt de geheele kerkgeschiedenis, de nieuwste zoowel als de oudste, te doceeren en heb steeds getracht het zoo in te richten, dat ieder toehoorder, als hij het verlangde, in drie jaren de lessen over oude, middeleeuwsche en nieuwe geschiedenis kon bijwonen. Het is waar, de taak wordt zwaarder hoe dichter men bij onzen eigen tijd komt, omdat er door anderen nog zoo weinig voor het sorteeren en ordenen der stof is gedaan. Maar de moeite wordt rijkelijk beloond door de steeds toenemende actualiteit van het onderwerp. En al ware dat niet het geval, hoe kan men juist dat gedeelte van de geschiedenis verwaarloozen, dat het meest de gelegenheid aanbiedt om het doel, het begrijpen van den ontwikkelingsgang, te bereiken? De ondervinding heeft mij ook geleerd, dat de toehoorders bij de behandeling van dit gedeelte meer nog dan bij de oude en middeleeuwsche geschiedenis het belang der historiestudie gevoelen. De lijnen liggen hier zoo open en de punten, waarin zij samenvallen, zijn zoo duidelijk aan te wijzen. Daarom zou ik wenschen, dat bij het academisch onderwijs de nieuwere kerk- en dogmengeschiedenis overal in het studieplan werd opgenomen, en dat zij vooral werd gebruikt om aan de theologanten de echte historische methode te leeren.

Alleen het derde, het philosophische gedeelte onzer wetenschap blijft nog ter bespreking over. Ik zal daarover korter zijn. Ik begin met de Encyclopedie van Dr. Doedes geheel

ter zijde te leggen. Gaven de andere gedeelten mij aanleiding tot veel bedenkingen, hier heerscht, het zij met eerbied voor mijn collega gezegd, een verwarring, die aan het onbegrijpelijke grenst. Medegesleept door den ongelukkigen inval „dat tot de dogmatische theologie al de wetenschappen zijn te brengen, die op de eene of andere wijze het dogmatische bestanddeel tot hare stof of tot haren inhoud hebben (bl. 147), heeft hij in zijne dogmatische theologie allerlei historische vakken bijeengebracht en zelfs in het gedeelte, dat den naam Dogmatiek tot opschrift heeft, nog weer drieërlei, Nieuw-Testamentische, Kerkelijke en Kritische Dogmatiek onderscheiden. Loman heeft aan al die spraak- en zaakverwarring reeds recht gedaan. Ik behoef daarop niet terug te komen.

In mijne schets noemde ik voor dit gedeelte twee vakken: dogmatiek en zedenkunde. Als deelen van de christelijke theologie kunnen daarmede alleen christelijke dogmatiek en zedenkunde bedoeld zijn, niet de in de wet op het Hooger Onderwijs als leervakken voorgeschreven Wijsbegeerte van den godsdienst en (algemeene) Zedenkunde. Op de verhouding van onze Encyclopedie tot het leerplan van de wet kom ik straks nog terug. In het wijsgeerig gedeelte van de Christelijke Theologie is alleen plaats voor de wijsgeerige beschrijving van het christelijk bewustzijn, vooreerst van de voorstellingen, die het zich vormt aangaande het bovenzinnelijke, dan van de levensopvatting, waardoor het zich onderscheidt, met andere woorden christelijke dogmatiek en christelijke zedenkunde. De beteekenis, die hierbij aan het woord: Christelijk gegeven moet worden, zal verschillend worden bepaald, naar gelang van het standpunt, waarop men zich plaatst. Ik zou dat woord alleen in dezen zin willen nemen, dat de dogmaticus of de moralist zich bewust moet zijn de idee van het Christendom of het christelijk beginsel in zijn denken tot grondslag te hebben en in zijn stelsel in toepassing te brengen. Dat hij recht heeft zijne dogmatiek eene christelijke te noemen kan hij aantoonen door het bewijs, dat zijne denkwijze wortelt in de groote ideeën, die den historischen grondslag van geheel het Christendom uitmaken. Vraagt men iets anders, bijv. dat de dogmatiek en zedenkunde zullen worden opgebouwd uit de prediking van Jezus en zijne eerste volgelingen, dan stelt men

weder het historische vak in de plaats van het philosophische, de beschrijving, hoe Jezus geloofd heeft in de plaats van hetgeen de christen thans gelooft. De christelijke dogmatiek kan geen andere bron hebben dan het christelijk bewustzijn, en zoo moet ook het oordeel over het christelijke van de dogmatiek aan het zelfbewustzijn van den dogmaticus worden overgelaten. Dat dientengevolge de dogmatiek een subjectief karakter zal hebben, dat zij zich zal wijzigen naar gelang van trap en soort van beschaving, dat zij in het bijzonder den invloed zal ondergaan van de algemeene wereldbeschouwing, die men is toegedaan, — dat alles spreekt van zelf en geldt evenzeer van de zedenkunde. Maar hoe dat te ontgaan? Zij die in zake des geloofs, een objectieve waarheid huldigen, verbeelden zich wel, dat zij daardoor boven dat subjectivisme verheven zijn, maar, als zij hun eigen geloof dogmatisch gaan beschrijven, blijft toch ook bij hen de bron van hunne dogmatiek de eigenaardige wijze, waarop die vermeende objectieve waarheid zich in hun bewustzijn afspiegelt en behoudt dus de dogmatiek evenzeer een subjectief karakter. Om dat te ontwijken is er maar één middel, dat men zich onthoudt van elke formuleering van eigen geloof en zich blindelings onderwerpt aan hetgeen de Kerk te gelooven voorschrijft.

Voor ons zijn Dogmatiek en Zedenkunde zuiver anthropologische vakken, die niet beschrijven een werkelijkheid buiten den mensch gelegen, maar 's menschen voorstelling aangaande een ondersteldе werkelijkheid, of zijn verhouding tot een gegeven werkelijkheid buiten hem.

Hoe moeten die vakken wetenschappelijk behandeld worden?

Het is vooral om het antwoord op deze vraag, dat ik in het begin van dit stuk verklaarde nog niet gereed te zijn voor de uitgave van een schets van Encyclopedie. De dogmatiek zou nog minder bezwaar opleveren, maar het is vooral de zedenkunde, die mij in verlegenheid brengt.

Vooreerst doet zich de oude vraag voor naar de onderlinge verhouding van de twee vakken, of zij afzonderlijk moeten behandeld worden, of dat de thans algemeen aangenomen scheiding moet worden opgeheven.

Het laatste zou veel bezwaar ontmoeten en zou, naar het mij voorkomt, ook niet wenschelijk zijn. De inhoud van de

twee loopt zoo uiteen, dat alleen bij een afzonderlijke behandeling beide ten volle tot hun recht kunnen komen.

Maar ik zou toch in overweging willen geven, of het niet geraden ware aan die afzonderlijke behandeling een gemeenschappelijke Inleiding te doen voorafgaan. Bij alle verdere verscheidenheid hebben de twee vakken toch het voornaamste met elkander gemeen, namelijk dat zij uit dezelfde bron voortvloeien. Zij zijn beide beschrijving van den inhoud van het godsdienstig bewustzijn. Voor beide is het dus noodig den aard en de waarde van die bron nader te bepalen. Dat kan voor beide gelijktijdig geschieden, en de Inleiding, die hiervoor zou dienen, zou een Principienlehre vormen, waarop later de afzonderlijke vakken konden worden opgebouwd.

Vooreerst zou daarin plaats moeten worden ingeruimd voor een ontleding van de anthropologische data, van de factoren in het zieleleven, tot wier gebied godsdienst en zedelijkheid behooren. Hoe weinig is daarvoor uit een theologisch oogpunt nog gedaan, en toch hoe dringt ons de nieuwere natuurwetenschap om juist op dat onderwerp onze aandacht te vestigen!

Dan de vraag: waarop rust de erkenning van het recht van zedelijkheid en godsdienst? Een beschrijving en rechtvaardiging van de zedelijke ideaalvorming.

Dan de aanwijzing, hoe deze opvatting van godsdienst en zedelijkheid aanspraak kan maken op het recht van Christelijk te heeten.

Dan, als gevolg uit al het voorafgaande, bepaling van de wereldbeschouwing, waartoe men aldus komt en handhaving van deze tegenover andere stelsels, die met deze onvereenigbaar zijn.

Mogelijk is er nog meer, dat in deze gemeenschappelijke Inleiding ter sprake zou moeten komen. Om dat te beoordeelen en verder de stof voor beide vakken volledig bijeen te brengen en logisch te rangschikken moet men eigenlijk van zulke vakken zijn levenstaak kunnen maken. Dan toch eerst overziet men ze eerst geheel en dringt men diep genoeg in het onderling verband der deelen in, om de voegen en geledingen van het organisme juist te bepalen. Ik zou wenschen, dat een der onzen, die daarvan zijne bijzondere studie maakt,

ons al was het maar een schets in hoofdtrekken gaf van de wijze, waarop onze philosophische vakken, zoowel in hetgeen zij met elkander gemeen hebben als in hetgeen zij ieder in het bijzonder moeten zijn, zouden bewerkt moeten worden. Voor een afgewerkte systematische behandeling is het, naar het mij voorkomt, nog de tijd niet. Er staan nog te veel vragen open, er moeten nog te veel afzonderlijke punten tot klaarheid worden gebracht, om nu reeds daartoe te komen. Maar een eenvoudig, een ruw avant-projet zou reeds door velen, evenals door mij, met hartelijke erkentelijkheid ontvangen worden. Ik zal mij daaraan niet wagen. Mijn eigen studiekring ligt te ver buiten dit gebied dan dat ik mij daarop tot meer dan belangstellende en niet geheel werkelooze kennisneming bevoegd zou kunnen achten.

Wat ik kan en wat ik nimmer verzuim is, de aandacht te vestigen op het overwegend belang van deze anthropologisch-philosophische vakken. Het is mijne zeer stellige overtuiging, dat in deze de uitgangen liggen voor een nieuw leven der theologie. Het is nu reeds merkbaar, dat de groote vragen van de zoogenaamde Moraal veel meer belangstelling wekken onder de theologanten, dan de onderwerpen, die nog steeds bij uitnemendheid theologische worden geacht. Het verdient ook onze opmerkzaamheid dat de ontwikkeling, die zich in onze orthodoxie begint te openbaren, haar steun zoekt in een hoogere waardeering van de anthropologische data. Zij wordt daarbij nog belemmerd door de overmacht van het traditioneele dogma, waardoor zij zich telkens laat verleiden tot overijlde en onjuiste gevolgtrekkingen ten gunste van oude leerbepalingen. Maar zij gevoelt juist, dat zij bij het instorten van het uitwendig gezag, dat haar onder de voeten wegbrokkelt, een nieuwen grond om op te staan moet zoeken in de feiten van het zedelijk-godsdienstig bewustzijn, en er is geen twijfel aan, of, eer een menschenleeftijd is voorbijgegaan, zullen de ethische orthodoxen en de modernen elkander ontmoeten in gemeenschappelijke erkenning van den anthropologischen grondslag van alle geloofsleer en zedenkunde en in het streven om die op dezen grondslag verder op te bouwen. Is het te gewaagd, nu reeds te gissen, wat dan van weerszijde zal worden aangebracht? Er is toch, dunkt mij, eenige

waarschijnlijkheid, dat van orthodoxe zijde te wachten is een diepere opvatting van de groote ethische quaestie van goed en kwaad, van zonde en verlossing. Daarvoor is hun oog meer geopend dan het onze. Wij daarentegen gevoelen ons voor het oogenblik meer gedrongen, het recht van alle godsdienst en zedelijkheid te handhaven tegen het gevaar, dat haar van de zijde der nieuwere natuurwetenschap bedreigt. Wij komen er minder aan toe, de tegenstellingen in het zedelijk leven te ontleden, zoolang wij nog zoo dringend de behoefte gevoelen om de waarheid en waarde van het gansche zedelijke en dientengevolge ook van het godsdienstige leven door een scherper ontleding van 's menschen geestelijk organisme vast te stellen. In overeenstemming met dat verschil is het ook opmerkelijk, dat de orthodoxie haar aandacht en haar zorg vooral wijdt aan die sociale vraagstukken, waarin het meer bepaald aankomt op het redden van het verlorene, terwijl wij ons meer bezig houden met de vraag, hoe in het algemeen in het sociale leven de zedelijke factoren zich organisch kunnen aansluiten aan de velerlei beweging, die in dezen tijd maatschappij en samenleving schokt. Laat ieder op zijne wijze voortwerken en laat een eerlijke waardeering van elkanders streven de toenadering, wanneer en waar die mogelijk is, licht maken!

Voor ons is, naar het mij toeschijnt, de weg gewezen. De literarische en historische gedeelten van onze wetenschap blijven onmisbaar. Maar de toekomst, het nieuwe, waarop wij hopen, waarvan wij vernieuwde belangstelling voor onze studie durven verwachten, ligt in onze anthropologisch philosophische vakken. Daarin hebben wij een onafzienbaar veld ter ontginning voor ons liggen, dat aan onzen arbeid rijke vruchten belooft. De wetten van het zieleleven op te sporen; den oorsprong en de ontwikkeling van het zedelijke in den mensch na te gaan; het goed recht van het zedelijk ideaal te handhaven; den samenhang van het zedelijke met het godsdienstige te bepalen; de waarheid der idealistische wereldbeschouwing te staven; de waarde der zedelijke factoren in de hedendaagsche beschaving te doen erkennen; het licht der zedelijk-godsdienstige wereldbeschouwing te doen vallen op de groote sociale vragen: verhouding der standen, arbeid en kapitaal, huwelijk, opvoeding; welk een omvangrijke en tevens welk een uitlok-

kende taak. En wie kan betwijfelen, dat, wanneer dit in onze studie en bepaaldelijk ook in de academische opleiding meer op den voorgrond treedt, onze wetenschap veel meer liefde en belangstelling wekken zal? Het zijn juist deze onderwerpen, die bij voorkeur behandeld worden in de toongevende organen van den dag, ook in zulke, die zelden anders dan met „a sneer'' spreken van de theologie. Vrijbuiters op ons jachtveld! Maar het is niet alleen hunne schuld, dat zij dit niet inzien. Er wordt van onze zijde nog te veel aanleiding gegeven tot de meening, dat de theologie zich uitsluitend of vooral bezig houdt met oude documenten en verouderde vraagstukken. Wij moeten meer toonen, dat onze wetenschap zeer zeker tot dezen tijd behoort, en hoe zullen wij dat, indien niet door aan de vragen van dezen tijd al onze aandacht en al onze kracht te wijden? De theologie moet worden gesecculariseerd. In de methode van bewerking harer literarische en historische gedeelten heeft dat reeds plaats gehad door de onbeperkte toepassing van vrije critiek. In de philosophische vakken is het ook reeds begonnen, maar moet het verder worden voortgezet, niet alleen door vast te houden aan streng wetenschappelijke methode, maar vooral ook door uitbreiding van terrein. Wij moeten ter eene zijde den anthropoloog, ter andere den staathuishoudkundige te gemoet gaan, en op het gemeenschappelijk studieveld hun de hand reiken, om voor ons zelven winst te doen met hunne wetenschap, maar hen ook te brengen tot waardeering van hetgeen wij in de wetenschap kunnen en moeten vertegenwoordigen. De theologie is bij ons gelukkig ontkomen aan het gevaar van buiten den kring der academische wetenschap te worden gezet. Haar recht om op den duur aan onze Universiteiten hare plaats te behouden, haar uitzicht op hooger waardeering van de zijde der beoefenaars van andere wetenschappen, haar kans om nieuwe liefde te wekken bij het opkomend geslacht, het hangt, naar mijn inzien, alles af van de mate, waarin zij zal voldoen aan den eisch van .... secularisatie.

Er blijft nog een vraag te beantwoorden over. Hoe komt de regeling der theologische vakken in de nieuwe wet op het

Hooger Onderwijs overeen met de schets van onze wetenschap door mij in deze bladen gegeven?

Art. 42 1°. der Wet van 28 April 1876 Staatsbl. n°. 102 luidt:

Art. 42. Aan elke universiteit wordt onderwijs gegeven:

1°. In de faculteit der godgeleerdheid:

a. in de encyclopedie der godgeleerdheid;
b. in de geschiedenis der leer aangaande God;
c. in de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen;
d. in de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst;
e. in de geschiedenis van het Christendom;
f. in de Israëlietische en Oud-Christelijke letterkunde;
g. in de uitlegging van het Oud en Nieuw Testament;
h. in de geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst;
i. in de wijsbegeerte van den godsdienst;
k. in de zedenkunde.

Het blijkt dadelijk, dat wij hier evenmin een plan hebben van de godsdienstwetenschap in het algemeen als een schets alleen van christelijke theologie. De wetgever (indien wij bij hem een opzettelijk nadenken daarover mogen onderstellen) heeft zich niet laten leiden door een principiëele opvatting van hetgeen òf algemeene godsdienstwetenschap, òf bijzondere christelijke theologie omvat, maar hij heeft gevraagd, welke van de vakken, die toen aan de Academiën in de theologische faculteiten werden onderwezen, voortaan van staatswege konden worden gedoceerd en welke daaraan konden worden toegevoegd, zonder dat het staatsonderwijs zijn onafhankelijkheid tegenover de verschillende kerkgenootschappen zou verliezen. Er is dus niet één leidend beginsel gevolgd, ontleend aan de idee der wetenschap, maar onder den invloed van overwegingen van opportuniteit en utiliteit heeft men een zeker aantal vakken uitgekozen, die de leerstof voor het academisch onderwijs zouden uitmaken. Gaan wij slechts de lijst na en het zal ons blijken, hoe onmogelijk het is een organischen samenhang in dit programma te vinden.

a. De encyclopedie der godgeleerdheid. Van welke godgeleerdheid? Natuurlijk van die, welke bestaat uit de verder genoemde vakken. Dat is niet van de christelijke. Want tot haar behooren niet al de daar voorkomende Oud-

Testamentische vakken, noch ook de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen. Was de christelijke Theologie bedoeld dan zou *i* moeten zijn: de wijsbegeerte van den christelijken godsdienst en *k* de christelijke zedenkunde. Maar evenmin als Godgeleerdheid genomen is in den beperkten zin van christelijke, is het bedoeld in den algemeenen zin van Godsdienstwetenschap. Dan toch zouden de niet-christelijke godsdiensten een veel ruimer deel in het plan hebben moeten verwerven, dan hun daarin nu is toegekend, nu de godsdienst van Israël alleen in aanmerking komt voor zoo ver het Oude Testament daarvoor als bron kan dienen, en van de overige godsdiensten alleen de geschiedenis moet onderwezen worden. De encyclopedie der godgeleerdheid wil dus eigenlijk zeggen: encyclopedie der vakken, die voortaan aan de Universiteit zullen onderwezen worden, en het heeft geen uitdrukkelijk bewijs noodig, dat van zulk een toevallige samenvoeging moeilijk een encyclopedisch geheel kan worden gemaakt.

b. De geschiedenis der leer aangaande God. Onze volksvertegenwoordigers hadden duidelijk eenige moeite om te begrijpen, dat dit een afzonderlijk vak en nog wel een theologisch vak kon zijn. Geen wonder. Als onze oude Theologia Naturalis bij het wegvallen van het supranaturalisme zich niet had gemetamorphoseerd in een historisch overzicht van de voorstellingen, die de mensch zich aangaande de Godheid heeft gevormd en van de bewijzen, die voor het bestaan van God zijn aangevoerd, en als het, bij de nieuwe regeling van het Hooger Onderwijs, niet van belang voor de theologanten geacht was ook hierin voortdurend onderwijs te ontvangen, zou zeker niemand op de gedachte gekomen zijn, een eigen vak te maken uit een zeker aantal bestanddeelen, ontleend evenzeer aan de niet-theologische geschiedenis der wijsbegeerte als aan de theologische dogmengeschiedenis. Waar zou de encyclopedie dit vak in het organisme onzer wetenschap moeten plaatsen?

c. De geschiedenis der godsdiensten in het algemeen. Vroeger een onbeduidend deel van de Theologia Naturalis en van hare plaatsvervangster, nu tot zelfstandig vak verheven en als zoodanig in het academisch onderwijs hartelijk welkom. Maar daar staat zij nu in zonderling isolement. Het eenige vak, waarmede zij organisch zou kunnen

verbonden worden, zou zijn de wijsbegeerte van den godsdienst. Die twee vereenigd zouden dan de algemeene godsdienstwetenschap vertegenwoordigen, in haar tweeledig, haar historisch en haar philosophisch karakter. Maar, ware dat bedoeld geweest, dan zou men haar genoemd hebben: geschiedenis van den godsdienst en niet van de godsdiensten in het algemeen, evenals er ook gesproken wordt van de wijsbegeerte van den godsdienst. Het is, alsof men door het gebruik van het meervoud heeft willen te kennen geven, dat men het voor de theologanten wel noodig achtte andere godsdienstvormen te leeren kennen, maar dat men de traditie van het academisch onderwijs in dien zin wilde vasthouden, dat het godgeleerdheid moest blijven en geen godsdienst-wetenschap moest worden. Die bedoeling is ook duidelijk bij de stemming uitgekomen. Wij hebben dus ook geen recht de letters *c* en *i* op de bovengenoemde wijze te verbinden en moeten de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen in haar isolement te midden van al de andere vakken laten staan. Hoe zal de docent in de encyclopedie het hiermede maken?

d. De geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. Een deel van de zoo even onder *c* genoemde Geschiedenis der godsdiensten in het algemeen, maar nu afzonderlijk daarnevens gesteld. Natuurlijk niet omdat een systematische indeeling der vakken het eischte, maar alleen omdat een nauwkeurige kennis van den Israëlietischen godsdienst in zijn historische ontwikkeling voor onze theologanten van het hoogste belang is. Zou het vak in een schets van de algemeene godsdienstwetenschap als onderdeel van het historisch gedeelte op zijn plaats zijn geweest, in de christelijke theologie kan het in het geheel geen plaats vinden.

e. De geschiedenis van het Christendom. Ware hiermede alleen bedoeld de geschiedenis van den christelijken godsdienst, dan zou het weder een onderdeel van *c* zijn. Maar men heeft kennelijk het meest gedacht aan geschiedenis der christelijke kerk en zoo laat het vak zich het best rangschikken in de Christelijke Theologie.

f. De Israëlietische en oud-christelijke letterkunde, en *g* de uitlegging van het Oud- en Nieuw Testament. De uitdrukking: Oud en Nieuw Testa-

ment toont reeds dadelijk hoe ver men met zijne gedachten gebleven is van het organiseeren eener algemeene godsdienstwetenschap. Men heeft eenvoudig de gebruikelijke theologische termen genomen, zooals men ook, overeenkomstig de gewone studieregeling aan de academiën, Israëlietische en christelijke literatuur, Oud en Nieuw Testament in één artikel heeft samengevoegd. Die aansluiting aan het bestaande komt nog sterker uit in de verheffing van de uitlegging van O. en N. T. tot een zelfstandig vak, onderscheiden van het andere, aangeduid als Israëlietische en oud-christelijke literatuur. Hoe zou men ooit op het denkbeeld gekomen zijn om behalve het vak, gewijd aan de literatuur, waartoe men natuurlijk alles brengen kan wat tot recht verstand van die literatuur vereischt wordt, nog een afzonderlijk vak te maken van de uitlegging dier literatuur, — indien niet in de theologische scholen inleidingswetenschap en exegese twee afzonderlijke colleges waren geweest en men het geraden had gevonden, ook hierin van het bestaande gebruik niet af te wijken?

h. De geschiedenis der leerstellingen van den christelijken godsdienst. Met dit vak zijn wij, evenals met de drie voorafgaande (behoudens de samenvoeging van Israëlietischen en christelijken godsdienst) nog steeds midden in de christelijke theologie. Zou men nu verwachten in diezelfde richting voort te zullen gaan en derhalve de Christelijke dogmatiek aan de orde te zien komen, men vindt zich onverhoeds geplaatst voor:

i. De wijsbegeerte van den godsdienst. Geen vergissing of onwillekeurige overname van een geijkten naam. Integendeel, men heeft de van ouds bekende en geëerde christelijke dogmatiek met meerderheid van stemmen naar het kerkelijk onderwijs verwezen en in hare plaats de wijsbegeerte van den godsdienst in de wet opgenomen. Een heerlijk vak, de kroon der zuivere godsdienstwetenschap, maar dat men wel met eenige verbazing hier in dit verband ontmoet. De zaak is, dat men wel, zooveel mogelijk, het bestaande wilde eerbiedigen, maar tevens moest zorgen, dat het onderwijs niet kon gezegd worden in den dienst van eenig kerkgenootschap te staan. Liet de Staat christelijke dogmatiek onderwijzen, dan kwam hij onder het bereik der geloofsverdeeldheid. Niet alleen dat de Israëliet dan evenzeer aanspraak

kon maken op een catheder voor joodsche dogmatiek, maar het epitheton christelijk moest onvermijdelijk in een partijnaam worden omgezet, zoodra men dat onderwijs toevertrouwde óf aan een katholiek óf aan een rechtzinnig óf aan een modern protestant. Dat moest vermeden worden en men nam, in de plaats van christelijke dogmatick, de wijsbegeerte van den godsdienst, meer nog als demonstratie dat men geen kerkelijk gekleurd onderwijs wilde, dan dat men daarmede het philosophisch gedeelte van de algemeene godsdienstwetenschap bedoelde. Dit alles laat zich begrijpen en mogelijk ook rechtvaardigen, maar hoe zal de docent in de encyclopedie het redden, om bij zulk een verscheidenheid en gedurige afwisseling vaa object, een organisch verband te maken tusschen al de vakken, die de wet als deelen der godgeleerdheid voorstelt?

k. De zedenkunde. Nu geraken wij geheel buiten het spoor der christelijke theologie. Veel eer door den wetgever aan de faculteit der Godgeleerdheid bewezen, dat hij aan haar en haar alleen het jus docendi heeft gegeven voor de zedenkunde. En dat is geschied zonder protest van de faculteit der Letteren en Wijsbegeerte, die toch een onvervreemdbaar recht had op de wijsgeerige zedenkunde. Het organiek besluit van 1815 had haar in Art. 63 sub 5° d. dat recht uitdrukkelijk toegekend, en men zou zeggen, dat een docent in de wijsbegeerte zich met alle macht moest verzetten tegen elke poging om hem dit meest uitlokkend gedeelte van zijn arbeid te ontrooven. Maar neen! De wijsbegeerte behield logica, metaphysica en zielkunde, onder geen van welke toch de wijsgeerige zedenkunde kan schuilen, en de theologanten kregen: de zedenkunde. Zij mogen zich hierdoor gestreeld achten, maar hebben toch ook wel aanleiding tot eenige verlegenheid. Waar toch zullen zij dat vak in hun encyclopedie bergen? Ook zelfs als zij het plan eener algemeene godsdienstwetenschap zoo breed mogelijk opvatten, kunnen zij alleen plaats vinden voor de zedenkunde, voor zoo verre die gegrond is in de godsdienstige wereldbeschouwing. Maar de zedenkunde, zoo absoluut en dus ook de zuiver wijsgeerige zedenkunde, zonder eenige afhankelijkheid van den godsdienst, waarlijk daarvoor is met den besten wil geen ruimte in een godsdienstwetenschap aan te wijzen. En hoe dan, als men

dat vak nog organisch zou moeten invoegen in eene christelijke theologie?

Is het niet duidelijk, dat men er van moet afzien, de eenheid van eene leidende wetenschappelijke idee bij het staatsonderwijs in de godgeleerdheid te zoeken? Wanneer de voorgeschreven encyclopedie der Godgeleerdheid al de hier genoemde vakken moet opnemen en de hier uitgeslotene moet voorbijgaan, dan doet zij het best met zich tevreden te stellen met de bescheiden rol van een beredeneerden catalogus, want een wezenlijke encyclopedie van zulk een stel vakken is, — een onmogelijk vak.

Ik heb dit alles niet aangevoerd om den wetgever over dit gedeelte van zijn werk hard te vallen. Dat zou mij niet voegen. Het heeft onze theologische faculteiten niet aan gelegenheid ontbroken, zich te doen hooren over het ontwerp der wet, en allerminst hadden zij te klagen over onwilligheid van de meerderheid in de Tweede Kamer om aan billijke bezwaren te gemoet te komen. Wel is het programma van het onderwijs in de Godgeleerdheid niet geheel geworden wat de Leidsche faculteit had gewenscht (over die van Utrecht en Groningen kan ik niet oordeelen), maar wij hebben toch geen bedenking gemaakt om het, toen het vastgesteld was, te aanvaarden en tot grondslag van ons onderwijs te nemen.

De fout, indien er fout is, ligt niet bij de wetgevende macht, maar bij den toestand, waarin de godgeleerdheid verkeerde tijdens de behandeling der nieuwe wet. Ontslagen van de boeien van het bijbelgezag begon zij zich te vervormen tot vrije godsdienstwetenschap, eensdeels door strenge toepassing van wetenschappelijke methode, anderdeels door uitbreiding van haar terrein. Op dien weg had zij wel reeds eenige belangrijke schreden gedaan, maar was zij toch nog zeer verre van het doel, toen zij geroepen werd een programma te leveren van het onderwijs, dat zij, losgemaakt van elk kerkelijk verband, naar de eischen van dezen tijd zou kunnen geven. Wat zou zij toen anders doen, dan rekening houden met het tegenwoordige en vooral daarvoor zorgen, dat de weg naar een betere toekomst geopend bleef. Het was een feit, dat

van het godgeleerd onderwijs aan onze Academiën alleen gebruik gemaakt werd door jongelieden, die zich wenschten voor te bereiden voor het leeraarsambt in een der protestantsche kerkgenootschappen. Wat zou men nu, door het nieuwe programma geheel te schoeien op den leest eener algemeene godsdienstwetenschap, het grootendeels onbruikbaar maken voor de eenigen, die daarnaar hunne studie zouden inrichten? De algemeene godsdienstgeschiedenis, waarvan men vooral verruiming van het terrein moest verwachten, was nog te jong, nog te weinig tot vaste resultaten gekomen, om in haar reeds geheel het historisch gedeelte der godgeleerdheid op te lossen. Was het dan niet beter haar den tijd tot verdere ontwikkeling te laten en, in plaats van haar tot overijld systematiseeren te verleiden, haar de gelegenheid te verschaffen om wat zij reeds geven kon in den vorm van geschiedenis der godsdiensten in het godgeleerd onderwijs in te voegen? Bestond er geen behoefte aan volledig onderwijs in de Joodsche Godgeleerdheid, was het dan niet verstandig die gedeelten daarvan, die voor den christen-theologant onmisbaar zijn, in het programma op te nemen, al kunnen zij daarin niet in zelfstandige organisatie maar alleen als toevoegselen tot de christelijke theologie voorkomen?

Om vrede te maken met de nieuwe regeling stelle men zich de zaak aldus voor. Er wordt door den staat aan elke Universiteit onderwijs in de godgeleerdheid gegeven. Van dat onderwijs zijn, in overeenstemming met den historischen oorsprong onzer theologische faculteiten en met het oog op de behoeften van hen, die aan onze universiteiten in de theologie komen studeeren, de meeste vakken ontleend aan de christelijke en wel bepaald aan de protestantsch-christelijke theologie. Bovendien zijn er in elke faculteit twee catheders gevestigd, ééne voor de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen en éénevoor de studie van het Oude Testament, wier onmisbaarheid in den tegenwoordigen stand der wetenschap door iedereen wordt erkend. Voorts zijn die gedeelten van de christelijke theologie, die men niet onveranderd kon overnemen zonder het staatsonderwijs onder den schijn te brengen van een kerkelijke kleur, en die men toch niet kon voorbijgaan zonder de godgeleerdheid van haar belangrijkste vakken te berooven,

zoo gewijzigd in het programma opgenomen, dat al het materiëele van die vakken bewaard kan blijven, maar de docent in den vorm, waarin zij hem worden opgedragen, de aanwijzing vindt, dat hij in zijn onderwijs aan geen andere dan zuiver wetenschappelijke regelen gebonden is. In dien zin spreekt de wet van de wijsbegeerte van den godsdienst en van de zedenkunde.

Zulk een regeling, hoe onvoldoende en gebrekkig ook uit het oogpunt van strenge systematiek, was eigenlijk de eenig mogelijke en doelmatige op dit oogenblik. Sommige bijzonderheden mocht men gaarne gewijzigd zien, het algemeene denkbeeld dat tot leiddraad is genomen vindt zijn rechtvaardiging in de overgangsperiode, waarin de theologie verkeert en in de behoeften, waaraan het theologisch onderwijs bij ons moet voldoen.

Maar, nu moet men den schijn niet aannemen, alsof dat stel vakken, in de wet genoemd, een goed geordend geheel vormde en ze kunstmatig in een encyclopedie trachten samen te persen. De logica blijft heilig, ook al kunnen wij hare wetten niet altijd uitsluitend volgen. Het moet eerlijk erkend worden, dat ons tegenwoordig theologisch programma niet voor een logische organisatie vatbaar is. Het is van belang dat te erkennen en ons telkens weer tot klaarheid te brengen, hoe onze wetenschap, naar zuiver logische regelen, zou behooren ingedeeld en ingericht te zijn. Daardoor toch blijft in ons het besef levendig, dat zij in een overgangstoestand verkeert, dat zij niet mag blijven, wat zij nu nog is, en dat allen die zich aan haar wijden, moeten medewerken om haar te ontwikkelen in de richting, die door haar hoogste ideaal, vrije en algemeene godsdienstwetenschap, wordt aangewezen. Hoe meer zij, door de betrekking, waarin zij staat tot het kerkelijk leven, in gevaar verkeert van onder den invloed van het partijbelang te geraken en daardoor haar wetenschappelijk karakter te verliezen, zooveel te meer moeten wij op onze hoede zijn tegen berusting in al het onvolledige en onregelmatige, dat onze studie thans nog aankleeft. Ook voor onze wetenschap ligt in aanhoudende zelfcritiek de eenige waarborg van voortdurende zelfvolmaking.

Deze bladzijden, die meer omvang verkregen hebben dan ik mij in het begin had voorgesteld, nog eens inziende, mis ik daarin iets dat ik gaarne daarin zou vinden. Ik geloof wel een en ander gezegd te hebben dat overweging verdient, maar de inhoud is niet genoeg in overeenstemming met het opschrift. Een nieuwe aanvang had moeten beschreven worden niet alleen in den strengen toon van een wetenschappelijke critiek, maar met dat accent van geestdrift, dat zich in onze stem verraadt, zoodra wij levendig gevoelen een nieuwe, schoone toekomst te gemoet te gaan.

Aan den wensch, dat iets daarvan in mijne woorden zou kunnen gehoord worden, heeft het mij niet ontbroken. Maar de tijd drukt te zwaar. De hoop, vroeger gekoesterd, dat onze leeftijd ons al de opwekking zou aanbrengen van een echt reformatorische periode, heeft reeds te veel teleurstelling ondervonden, om ons nog met volle frischheid en kracht te bezielen. Dat onze wetenschap nog een toekomst, een schoone toekomst heeft, dat zij weder de edelste geesten tot zich lokken zal, dat hare waarde voor de menschheid weer algemeen en met dankbaarheid zal worden erkend, dat blijft boven allen twijfel verheven. Maar dat die toekomst reeds nabij genoeg zou zijn, om ook ons nog met enkele stralen van haar vroolijk licht te koesteren, — dag aan dag gaat voorbij en neemt iets van die hoop uit ons hart mee.

Voor ieder mensch is het goed, zijn eigene maat en de maat van zijn tijd te kennen. Dat bewaart voor mistroostigheid en geeft een vruchtbaar werken. Is voor ons niet weggelegd de voldoening van hetgeen wij hoopten te bereiken, laat onze kracht dan zijn de ontevredenheid over hetgeen wij reeds hebben bereikt, de heilige ontevredenheid, die altijd de grondslagen heeft moeten leggen van de schoonste bouwwerken van den menschelijken geest.

L. W. E. RAUWENHOFF.

VERKLARING VAN GAL. 3 : 20.

Aanleiding tot deze bladzijden gaf mij een opstel van Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye [1], waarin hij de welbekende woorden, die wij Gal. 3 : 20 lezen, onverklaarbaar noemt, tenzij het tweede gedeelte daarvan als onecht wordt weggelaten, hierin hoofdzakelijk het voetspoor volgende van Straatman, die ze geheel en al aan een vreemde hand toeschrijft, omdat zij best zouden kunnen gemist worden en geen houdbaren zin geven [2]. Ik kan niet ontveinzen, dat dit vonnis mij heeft verwonderd. Al zou toch het aantal uitleggingen, die deze plaats gevonden heeft, het ontzachelijke cijfer van ± 300 bereiken, door de scherpzinnige en zorgvuldige studie, die vooral Holsten [3]) en Hoekstra [4]) aan deze geheele pericope van den brief aan de Galatiërs gewijd hadden, waren toch de lijnen, waarop de rechte verklaring gezocht moet worden, zooveel juister getrokken, dan dat men zou moeten wanhopen ze te zullen vinden. Of nu de la Saussaye met den arbeid des laatstgenoemden, die anders meer dan éène bedenking van hem opgelost zou hebben, kennis genomen heeft, is mij niet gebleken. Maar wel zou ik vreezen, dat hij niet met de vereischte bedachtzaamheid is te werk gegaan, wanneer ik zie, dat hij met ὁ νόμος . . . διαταγεὶς . . . ἐν χειρὶ μεσίτου Paulus laat spre-

---

1) In de „Studiën” mede door hem geredigeerd, dl. III, bl. 374 vv.

2) „Krit. Stud. over I Kor.,” st. 2, bl. 49 v. Reeds Lücke (zie de Wette, o. d. pl.) was van dit gevoelen geweest.

3) „Inhalt und gedankengang des briefes an die Galater,” 1859, herdrukt en vermeerderd in zijn „Zum Evang. des Paulus und des Petrus,” 1868, S. 239 ff.

4) In „Godg. Bijdragen”, 1859, bl. 184 vv., 353 vv.

ken van een wet, die *aan* Mozes gegeven is. Alsof er ten minste εἰς τὰς χεῖρας stond [1])! Maar daaruit volgde dan ook noodzakelijk, dat vs. 20 voor hem onverstaanbaar bleef. Intusschen heb ik toch de pen niet opgevat, om dezen exegetischen misgreep te verbeteren. De la Saussaye zou hem later zelf wel hebben ingezien. Maar nu zijn opstel mij aanleiding gegeven heeft om het resultaat, waartoe ik voor mij gekomen was, aan een vernieuwd onderzoek te onderwerpen, is mijn overtuiging bevestigd, dat hier genoegzame zekerheid kan verkregen worden. Ik wensch het mede te deelen, zonder den lezer met de wederlegging van andere gevoelens te vermoeien, die doorgaans een wederlegging hunner opvatting van de geheele pericope vereischen zou.

Om de Christenen van Galatië tegen den verderfelijken invloed der judaïstische drijvers te sterken, had Paulus het noodig geacht hen in te lichten over de bestemming en de waarde der wet. Hadden genen hun verzekerd, dat alleen de zonen Abrahams de hem door God beloofde κληρονομία wachtte, Paulus ontkent dit niet, maar beschouwden zij slechts hen als zijne zonen, die door besnijdenis en gehoorzaamheid aan de wet van Mozes deelgenooten waren zijner gerechtigheid, Paulus kende Abraham een andere gerechtigheid toe, de gerechtigheid des geloofs. Er stond toch van hem geschreven: „Abraham geloofde God, en het werd hem tot gerechtigheid gerekend (vs. 6)," en daarmede stemde geheel een ander schriftwoord overeen: „de rechtvaardige zal uit geloof leven (vs. 11)." Leidde dus het geloof tot den zegen van de κληρονομία en van het bezit des geestes, dat daarmede onafscheidelijk verbonden was, de wet stond er lijnrecht tegenover, want haar leuze was: „die deze dingen doet, zal er door leven (vs. 12)," en zij bedreigde wie niet al hare voorschriften volbracht met den vloek (vs. 10). Van die wet intusschen had Christus ons verlost, nu hij door zijn kruisdood zich aan haren vloek onderworpen had, die hem ter wille van zijn gerechtigheid trof, en was daardoor de heerschappij en de macht der wet verbro-

1) Het schijnt, dat de Synodale vertaling met haar: „zij werd door engelen gesteld in de hand eens middelaars", hetzelfde heeft bedoeld, maar blijkens de kantteekening hechtte de Statenvertaling een anderen zin aan haar: „zij is door de engelen besteld in de hand des middelaars."

ken, dan kon nu ook de zegen aan Abraham beloofd tot alle volken komen door hunne gemeenschap met Christus. Maar al had dus de Christen met de wet niets meer te maken, de vraag moest van zelf bij de lezers oprijzen, welke reden van bestaan zij dan had gehad, en ook die wil Paulus nu beantwoorden. De menschelijke maatschappij kon een voorbeeld tot opheldering leveren. Van geen mensch — en hij denkt hier bij voorkeur aan een vorst of heer — mag men verwachten, dat hij een verbond door hem bekrachtigd zal vernietigen of door eenig toevoegsel wijzigen. Hoeveel minder was dit dus van God te vreezen! Nu waren de heilsbeloften gedaan aan Abraham en aan zijn *σπέρμα*. Zij hadden dus twee objekten gehad. En sprak de Schrift in het enkelvoud van *τὸ σπέρμα*, dan moest dit ook naar de pneumatische exegese van één persoon verstaan worden, en deze kon geen ander zijn dan Christus. Zoo golden de beloften dan Abraham, die ze ontving, en Christus, in wien zij vervuld zouden worden, en God, die ze aan Abraham gaf, had zoo doende een verbond gemaakt en bekrachtigd. Maar nu was het toch wel ondenkbaar, dat God bij dat verbond met Abraham nog een ander verbond, een van werken, gevoegd zou hebben, want behoorde de wet zoo weinig daarbij, dat zij eerst 430 jaren later ontstond, zij zou zelfs, indien God ze in de heilsorde had opgenomen, dat verbond met Abraham buiten werking hebben gesteld en de belofte vernietigd. Immers beider grondslag liep geheel uit elkander, daar de erfenis door God aan Abraham beloofd was als een gunst, en dus niet verkregen kon worden door verdienste, wat integendeel de maatstaf der wet was [1]). Derhalve was dat verbond van God en zijn belofte aan Abraham ondanks de later gekomen wet onverzwakt gebleven. Maar nu vroeg men natuurlijk: *τί οὖν ὁ νόμος*; „wat is dan het wezen en de bestemming der wet?" Paulus spreekt zijn gevoelen daarover uit, als hij antwoordt: *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται*, en waaruit dit gebleken was, toont hij vervolgens aan door de herinnering van de wijze, waarop zij gegeven was, als hij er bijvoegt;

1) Het *γὰρ* vs. 18 geeft reden van de bewering vs. 17, dat de wet, indien zij tot de heilsorde behoord had, de belofte zou vernietigd hebben.

διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Men zou toch deze laatste woorden geheel verkeerd opvatten, wanneer men ze beschouwde als een bloote vermelding van historische bijzonderheden, die de wetgeving hadden gekenmerkt. Zij moeten daartoe evenmin strekken als vs. 17 de opgave van den tijd, toen zij had plaats gehad. Zij hebben geheel een dogmatisch doel, want al die bijzonderheden staan in het oog van Paulus met het eigenlijke wezen der wet in het nauwste verband, en het is om dit te kenschetsen, dat hij ze ophaalt. Maar dan zou men hem ook verkeerd verstaan, wanneer men meende, dat hij door deze woorden de wet had willen verheerlijken, wat buitendien met het ἐν χειρὶ μεσίτου strijden zou. Was het zijn doel over de beteekenis der wet zijn oordeel uit te spreken, dan had hij dit bereikt met de voorafgaande woorden τῶν παραβάσεων — ἐπήγγελται, terwijl nu de bijgevoegde bijzonderheden διαταγεὶς κτέ. dit nader in het licht moeten stellen. En dan dient dit alles om zoo bepaald mogelijk zijne overtuiging uit te drukken, dat de wet slechts een tijdelijke, een interimaire, bestemming had. Zegt hij toch, dat zij aan de belofte προσετέθη, dan beschrijft hij ze krachtens de beteekenis van πρός als slechts uitwendig daaraan toegevoegd. Bracht dus de aard der belofte dit niet mede, het was blijkbaar geschied om een reden, die daarbuiten lag, en dat was τῶν παραβάσεων χάριν. De *terminus ad quem* van den duur der wet was dan ook bekend. Zij moest slechts gelden ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. En had Paulus van het verbond der belofte uitdrukkelijk verklaard, dat het bekrachtigd was ὑπὸ τοῦ θεοῦ (vs. 17), terwijl hij nu van de wet sprak als γεγονώς en προστεθείς zonder den auteur te noemen, het is evenzoo om dit interimair karakter van haar duidelijk te doen uitkomen, dat hij de omstandigheden, waaruit het gebleken was, vermeldt: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Enkele opmerkingen mogen dit nog meer in het licht stellen. Διατάσσειν beteekent en moet ook hier vertaald worden door *verordenen* [1]). Maar ook nu verzwijgt hij, wie dit heeft gedaan, en zegt niet ὑπ' ἀγγέλων, alsof de wet van hen was uitgegaan, maar διά, omdat zij louter de tusschenpersonen waren geweest. Hij volgt daarin de jongere joodsche voorstel-

---

1) Vgl. o. a. Luk. 17 : 9, 10; I Kor. 7 : 17. 9 : 14.

ling, maar was deze uit het streven ontstaan om de rechtstreeksche aanraking van God met de zinnelijke wereld te vermijden, Paulus vindt er veeleer den aard der wet in afgespiegeld. En niet alleen waren het nu engelen geweest, die de wet tot de menschen hadden overgebracht, maar ook dezen hadden ze weer van hen niet anders ontvangen dan door een tusschenpersoon, ἐν χειρὶ μεσίτου [1]). Het is duidelijk, dat Paulus hiermede Mozes bedoelt, maar ook, waarom hij zijn naam niet noemt, want het was hem niet te doen om dien man in herinnering te brengen, maar om het karakter, waarin hij daarbij optrad, te kenschetsen. Daaruit volgt echter tevens, dat hij hier μεσίτης niet gebruikt in den zin van *vredestichter*, die twee partijen met elkander verzoent, zooals Philo Mozes μεσίτης καὶ διαλλακτής noemt, die voor het volk met gebeden bij God tusschentrad om vergeving hunner zonden te verwerven [2]), maar in de algemeene beteekenis van middenpersoon, zonder dat daarbij bepaald aan min of meer tegen elkander overstaande partijen gedacht is. Het verband, waarin zij, die de wet ontvingen, niet uitdrukkelijk genoemd worden, geeft hiertoe ook geen aanleiding. Het is tot recht verstand van vs. 20 noodig dit in het oog te houden. Het is toch juist dat overbrengen der wet ἐν χειρὶ μεσίτου, waarop Paulus den meesten nadruk leggen wil, en het is om het hooge belang daarvan tot rechte waardeering der wet zoo sterk mogelijk te doen uitkomen, dat hij er nu de woorden bijvoegt: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν.

Was het Paulus met het bijvoegsel ἐν χειρὶ μεσίτου te doen geweest, niet om zijn lezers den persoon van Mozes te herinneren, maar om de hoedanigheid, waarin hij bij de wetgeving optrad, te kenschetsen, hij wil dan ook vs. 20 niet iets zeggen van een bepaalden persoon, maar van den aard dier hoedanigheid. Het is een algemeen gezegde. Vandaar ook het bepalend lidwoord, dat naar Grieksch spraakgebruik dient om de soort te kennen te geven [3]). Is nu de positie in het 2e lid van dit vers een tegenstelling van de negatie in het 1e, die

---

1) Vgl. Hand. 7: 38, 53, Hebr. 2: 2.
2) „De vita Moys.", L. II, § 19.
3) Winer, „Gr. Gramm." 6e Aufl., S. 97.

tegenstelling geldt toch natuurlijk niet een persoonlijk verschil, daar μεσίτης hier slechts een abstrakt wezen is, maar blijkens het verband alleen datgene, wat beiden onderscheidt in den aard hunner werkzaamheid. En zou het buitendien reeds waarschijnlijk moeten geacht worden, dat de auteur in de beide deelen van dit vers aan εἷς dezelfde beteekenis gehecht had, het mag wel zeker genoemd worden, omdat anders de antithese verloren zou gaan. Evenmin komt het mij twijfelachtig voor, dat ἑνὸς niet een masc. maar een neutrum is, en dat Paulus dus gesproken heeft van *iets dat één is*, en aarzel ik niet bij de vraag, of hij ἕν en εἷς als één in getal of één in hoedanigheid bedoeld heeft, mij te voegen bij hen, die het laatste beweren. Zoo dacht hij dus aan zulk een innerlijke eenheid, waarbij geen strijd of tegenspraak van zich zelf bestaat, maar de verschillende bestanddeelen tot één harmonisch geheel saamgesmolten zijn, en waar het een persoon geldt, vooral een volkomene overeenstemming van denken, gevoelen, willen, een onveranderlijke gelijkmatigheid van handelen. Zoo spreekt Plato (Phaedr. p. 271 A) van het onderzoek of de ziel is ἕν καὶ ὅμοιον, „unum quid sibique simile." Paulus verklaart vs. 28, dat de Christenen bij het wegvallen van alle wezenlijke waarde van uitwendige persoonlijke verschillen door hun gemeenschap met Christus εἷς zijn. En — om niet meer te noemen — Jezus bidt Joh. 17: 21: ἵνα πάντες ἕν ὦσιν. Wordt dus in ons vers God εἷς genoemd, omdat er in hem geen schaduw van innerlijke tegenspraak gevonden wordt, maar hij zich zelven altijd onveranderlijk gelijk blijft, van den μεσίτης wordt integendeel beweerd, dat hij ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Hoe moet die genetivus worden verklaard? Moet men met de Statenvertaling in de gedachte μεσίτης herhalen, en met gedeeltelijke wijziging van haar overzetten: „de middelaar is niet een middelaar van iets dat één is?" Op die wijze moet b. v. 1 Kor. 14: 33 worden opgevat: οὐκ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης. Evenals ὁ θεὸς εἰρήνης beteekent: „de God, die vrede werkt [1])," zou dan μεσίτης ἑνός beteekenen: „een middelaar, die werkt wat één is." Dit kan echter de bedoeling van Paulus niet zijn, want dan zou hij aan de wet zelve eenheid hebben ont-

1) Vgl. Phil. 4: 9.

zegd, wat evenmin zijne meening is als het hier te pas zou komen. Er moet dus niets worden bijgedacht, maar ἑνὸς ἐστίν verklaard zooals menigmaal elders, waar εἶναι τινος voorkomt, òf van de onderhoorigheid, òf van den kring of de kategorie, waartoe iets of iemand behoort. Van het eerste vinden wij o. a. een voorbeeld 1 Thess. 5: 5: οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους, d. i. „wij behooren niet aan den nacht noch aan de duisternis toe" als personen gedacht, die over ons zouden te gebieden hebben. Wanneer dit spraakgebruik hier gevolgd is, zou dus de beteekenis zijn: „de middelaar staat niet in dienst van iets dat één is." Natuurlijker echter, ofschoon de zin hierbij in de hoofdzaak dezelfde blijft, is de verklaring uit het andere spraakgebruik, dat b. v. Hand. 9: 2 voorkomt: ἐὰν εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, d. i. „sommigen, die tot den weg (bedoeld is de partij der Christenen) behoorden," daarvan een deel uitmaakten. Dan beteekent ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν: „de middelaar behoort niet tot, maakt geen deel uit van, iets dat innerlijk geheel één is." Dit ééne wordt dus niet gedacht als door hem al of niet teweeggebracht, maar als buiten hem bestaande, en dan wordt er ontkend, dat hij krachtens zijn hoedanigheid als middelaar daarin past, er een plaats inneemt. Hij is er mede in tegenspraak. Waar een eenheid bestaat, wordt hij niet aangetroffen. En waar hij optreedt, vindt men dus niet iets dat één is [1]). Mij dunkt, het is nu duidelijk, wat Paulus van de wet wilde zeggen, toen hij er zulk een nadruk op lei, dat zij den menschen was overgebracht eerst δι' ἀγγέλων en toen nog nader ἐν χειρὶ μεσίτου. Hij zag er een sprekend bewijs in, dat in dat grootsche geheel van Gods heilsordening, die met de belofte aan Abraham aangevangen en met de vervulling van haar in Christus werkelijk tot stand gekomen was, de wet niet wezenlijk tehuis behoorde, maar een vreemd bestanddeel uitmaakte. Anders ware zij wel rechtstreeks van God uitgegaan, omdat hij één is. Maar daaruit

1) Dr. de la Saussaye meent, dat Paulus aan het middelaarschap van Mozes geen beteekenis bij de waardeering der wet kan gehecht hebben, daar dit dan ook van het evangelie gegolden zou hebben, omdat Christus daarbij de middelaar geweest was. Te recht merkt echter Hoekstra tegen zulk een bedenking op (t. a. pl., bl. 376), dat Paulus zich daarbij Christus nooit als middelaar denkt, maar als den inhoud van het evangelie zelf.

volgde dan ook, dat, terwijl de belofte onveranderd voortduurde, totdat zij in vervulling overging, en deze geen einde zou nemen, de wet daarentegen niet blijven kon, maar een louter tijdelijke bestemming had, en nu de Christus, op wien de belofte zag, gekomen was, vervallen moest geacht worden.

Maar was de wet dan niet van God afkomstig? Paulus zou het niet hebben ontkend, al vermijdt hij met opzet het uit te spreken. Maar het was hem volstrekt niet onverschillig, op welke wijze zij was tot stand gebracht, en hare waarde was er naar zijn oordeel door bepaald, of zij rechtstreeks dan wel slechts middellijk van God kwam. Naar onze denkwijze moge de waarde eener zaak afhangen van haar eigenaardig wezen, op het supranaturalistisch standpunt van die tijden bleek die het duidelijkst uit haren oorsprong. Zoo legt Paulus er Gal. 1: 1 grooten nadruk op, dat hij tot apostel geroepen was niet alleen niet ἀπ' ἀνθρώπων maar ook niet δι' ἀνθρώπου. Ten bewijze dat zijn evangelie niet is κατὰ ἄνθρωπον, meent hij niet beter te kunnen doen dan aan te toonen, dat hij het niet van een mensch ontvangen of geleerd had, maar door openbaring van Jezus Christus (1: 11, 12). En moesten de lezers van den Hebreërbrief hunne belijdenis op hoogen prijs stellen, omdat zij afkomstig was van den Heer, terwijl de wet slechts door engelen gesproken was, de auteur dringt er dan te sterker op aan, dat zij er in volharden, daar zelfs de ongehoorzaamheid aan het woord door engelen gesproken niet ongestraft gebleven was (2: 2, 3). Meende men dan misschien, dat de middelaar, ofschoon hij van Gods wege sprak, toch van het zijne aan Gods woord iets had toegevoegd of er van afgelaten, zoodat het min of meer onzuiver geworden was? Neen, want dan zou de vloek op de overtreding bepaald niet daarop ook gevolgd zijn. Maar helderde men Gods handelwijze gaarne op uit hetgeen de menschelijke maatschappij opleverde (Gal. 3 : 15), ook in dit opzicht kon daarmede gelijkheid bestaan. Immers, wanneer een persoon zijn wezenlijk doel niet of nog niet bereiken kan, dan treedt hij niet zelden zelf op den achtergrond en gebruikt een ander, en wat deze nu voorslaat of verordent, is dan slechts een tijdelijke maatregel, totdat het bestaande beletsel is weggenomen. Zoo was ook de wet wel door God verordend, maar

toch alleen, omdat er zich een noodzakelijkheid voor had opgedaan, t. w. τῶν παραβάσεων χάριν, en daarom had hij ze ook niet rechtstreeks zelf gegeven, maar door een middelaar doen verkondigen. Wij zullen straks zien, van welken aard die door Paulus bedoelde noodzakelijkheid was.

Bleek het nu uit het optreden van een middelaar, dat er een diep ingrijpend verschil bestond tusschen de wet en de beloften, geen wonder dan, wanneer bij de lezers de bedenking oprees: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ; Maar hoezeer ook beiden in wezen en strekking verschillen en de wet zelfs zou hebben kunnen uitloopen op de vernietiging der belofte (vs. 17), Paulus kan toch niet beweren, dat zij werkelijk met een hieraan vijandig doel is gegeven, en hij antwoordt beslist: μὴ γένοιτο, en geeft dan hiervan reden door de aanwijzing van de plaats, die de wet in de heilsorde innam. Zeker zou zij de ware gerechtigheid hebben aangebracht, indien er met haar een wet gegeven was, die het vermogen bezat de beloofde ζωὴ (vs. 12) te schenken, maar daartoe was zij niet in staat, omdat de heerschappij der zonde haar te sterk was. Wanneer God dus, volgens de Schrift, ook onder het bestaan der wet en ondanks haar, allen, Joden niet minder dan heidenen, „onder de zonde opgesloten," aan de macht der zonde prijsgegeven, had, wanneer hij toen niets gedaan had om er hen van te verlossen, dan was het, opdat vervuld zou worden wat hij tot Abraham gesproken had, dat de belofte van de erfenis en van de ware gerechtigheid uit geloof geschonken zou worden aan hen, die in Jezus Christus geloofden (vs. 22). Zoolang nu het geloof nog niet als de eenige zedelijke macht, het eenige levensbeginsel, de eenige bron van den geest kenbaar en verkrijgbaar geworden was, omdat Christus nog niet was gekomen, zoolang bleven zij dus onder de wet, maar deze was dus ook niets meer dan een gevangenbewaarder, die hen aan God onderworpen hield, of als de pedagoog, die hen voor geheele verwildering behoedde [1]. Dat

---

1) In de beelden, hier en 4 : 2 voorkomende, ligt niets meer dan dat de wet bestemd was om de menschen onder de opperheerschappij van God te houden. Zij bleven aan slaven gelijk (4 : 1), en aan de dienstbaarheid onder de στοιχεῖα τοῦ κόσμου (vs. 3) wordt ook geen zedelijk karakter toegeschreven. Zonderling is de

deed zij ook door de ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die zij bevatte (4 : 3, vgl. vs. 9). En zoo bleven zij, hoezeer rechtens zonen en erfgenamen, werkelijk dienstknechten, totdat — niet de wet hen had opgevoed, of hen begeerig gemaakt naar verlossing, of dat zij tot de vereischte ontwikkeling gekomen waren, want van dat alles is hier geen sprake, maar — totdat de eens door God vastgestelde tijd, het πλήρωμα τοῦ χρόνου (4 : 2, 3), gekomen was. Uit dit alles blijkt, dat als Paulus 3 : 19 schrijft, dat de wet bij de belofte gevoegd was, τῶν παραβάσεων χάριν, hij daarmede niet iets bedoelt, waarmede aan de wet een bestemming gegeven zou zijn om op eenigerlei wijze positief mede te werken tot verlossing van den mensch, hetzij daardoor, dat zij de zonde uitlokte en de overtredingen vermeerderde, of dat zij het bewustzijn van zonde bij den mensch opwekte, of dat zij een soort van deugd, hoe gebrekkig ook, anders aankweekte. Elders moge Paulus zulke denkbeelden uitspreken [1]), hier is daarvoor geen plaats. Hier zegt hij slechts in het algemeen, dat het *ter wille van* de παραβάσεις was, d. i. dat in de παραβάσεις de reden lag, waarom de wet verordend was, en hij beschrijft hare taak dan nader in vs. 22—24, zooals wij dat straks uiteengezet hebben. En hoe zou ook ontkend kunnen worden, dat de wet tot het ééne der heilsorde behoorde, indien zij positief tot voorbereiding van de komst van Christus had moeten strekken? Tegen soortgelijke opvatting heeft men wel eens aangevoerd, dat dit met de beteekenis van χάριν en het paulinisch gebruik van παράβασις zou strijden. Maar ten onrechte. Dit χάριν in het algemeen de reden waarom iets geschiedt te kennen geeft, en niet altijd bepaald *ten voordeele van* moet worden verklaard [2]), blijkt uit 1 Joh. 3 : 12: χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; terwijl het buitendien toch ook wel niet gezegd kon worden ten voordeele der παραβάσεις te strekken, wanneer de

opvatting van Pfleiderer („Der Paulinismus", S. 84), dat de menschen zoodoende verhinderd moesten worden zich zelven te verlossen. Zelfs het denkbeeld van de mogelijkheid daarvan kon bij Paulus niet zijn opgekomen.

1) Vgl. Rom. 5 : 20, 7 : 7 vv.

2) Evenzoo wordt *gratiâ* gebruikt, b. v. Sallust. Cat. c. 23: „quem censores probri gratiâ senatu amoverant," Jug. c. 54: „id eâ gratiâ (daarom) eveniebat." Niet minder is het denkbeeld van voordeel uitgesloten, als χάριν in de beteekenis van *ten opzichte van* gebruikt wordt b. v. Strabo, XIII, 2, waar gesproken wordt van een vrouw aan Sappho gelijk ποιήσεως χάριν Vgl. ook Hoekstra, bl. 362 vv.

wet ze vermeerderde met het doel om hare vernietiging te bevorderen. En brengt men voor het tweede in het midden, dat men van geen *παραβάσεις* spreken kon, zoolang er nog geen wet was (Rom. 4 : 15), terwijl integendeel de *παραβάσεις* vóór de wet zouden gedacht worden, wanneer zij er de reden van waren geweest, dan merke men op, dat hetzelfde het geval is, wanneer men Paulus laat zeggen, dat de wet de *παραβάσεις* moest *vermeerderen*, daar zij dan toch ook, al is 't in geringeren getale, reeds te voren aanwezig waren geweest. Men moet dus aannemen, dat de *zonden* bij anticipatie *παραβάσεις* genoemd worden, ofschoon zij eerst bij de uitvaardiging der wet dit bepaalde karakter ontvingen, en dit wordt ook bevestigd door het artikel, dat ze als reeds bestaande kenmerkt.

Het mag zijn, dat de eigenaardige behoeften van de Christenen in Galatië Paulus aanleiding gegeven hebben om de wet in een minder eervol licht te plaatsen dan hij het vooral in zijn brief aan de Romeinen deed, hij zou haar toch niet licht zooals hier een bloot negatieve beteekenis toegeschreven en haar met een kerker en een pedagoog vergeleken hebben, indien niet zijne persoonlijke levenservaring bij hem een diepen indruk had achtergelaten van den onnatuurlijken dwang, dien zij op hem had uitgeoefend. Maar niet minder opmerkelijk is in dit opzicht zijne bewijsvoering om deze zijne beschouwing van de wet te staven. Er behoort niet veel scherpzinnigheid toe om de groote leemten op te merken, die zij èn uit een exegetisch èn uit een historisch oogpunt aanbiedt. Maar hoe minder wij haar daarom van gezochtheid kunnen vrijpleiten, des te duidelijker is het ook, dat hij zelf langs een anderen weg tot die overtuiging gekomen was, en dat de diepste grond van zijn evangelie niet was een resultaat van zijn intellectueel nadenken, maar een eisch van zijn ethisch gemoed. Het zou daarom ook niets ter wereld hebben gebaat, wanneer iemand hem met de stukken had aangetoond, dat zijn exegese van *τῷ σπέρματι* valsch was, dat hij aan de voornaamste teksten, waarop hij zijn leerstelsel bouwde, Gen. 15 : 6 en Hab. 2 : 4, een veel wijdere strekking gaf dan zij oorspronkelijk hadden, dat Abraham volstrekt niet die ideale persoon was geweest, waartoe hij hem verheven had, dat het voorgeslacht nog wel andere en edeler mannen had opgeleverd dan ter nauwernood

in onderdanigheid aan God gehouden zondaars, en dat hij, die hier de wet bijna gelijkstelde met heidensche godsdienstvormen (4 : 9, vgl. vs. 3) en aan beide dezelfde bestemming toeschreef (3 : 22, 23, 4 : 9), zich zelven tegensprak, wanneer hij anders toch den Jood hoog boven den heiden verhief (2 : 15). Geen consequentie van bespiegeling had hem tot zijn overtuiging gebracht, en geen inzicht van gebrek aan consequentie had ze dan ook kunnen schokken. Wat hem de vrijmoedigheid gaf om te spreken en te schrijven zooals hij deed, dat was zijn bewustzijn van de grootschheid der levensopvatting, het verheffend gevoel van de veerkracht, het zalig genot van den inwendigen vrede, die hij al te zamen toeschreef aan den geest van Christus. Iets hoogers en heerlijkers dan dit kon hij zich niet denken. En als hij dan anderen, in wie het streven daarnaar was opgewekt geweest, in gevaar zag om het verkregene weder te verliezen, hunne zedelijke vrijheid prijs te geven en de schoone ontwikkeling van hun innerlijk leven te laten opgaan in het onderhouden van uiterlijke, vaak willekeurige, voorschriften, dan kon hij dit niet anders noemen dan een onbegrijpelijk onverstand, een verwisselen van den geest met het vleesch (3 : 1, 2).

A. H. BLOM.

Dordrecht,
Januari 1878.

NOGMAALS HET PESSIMISME.

In het vorige nummer van dit Tijdschrift heeft de heer I. J. de Bussy eenige gedachten over het pessimisme openbaar gemaakt. Hiertoe vond hij aanleiding door twee verhandelingen over *het wijsgeerig pessimisme van den jongsten tijd*, in 1875 vanwege het Haagsch genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst uitgegeven. Als auteur van éen dezer verhandelingen had ik alle reden, de *gedachten* van D. B. met belangstelling te lezen en met ernst te overwegen. Dat ik beide gedaan heb, moge uit het volgende blijken.

Eer ik over het pessimisme spreek, moet ik op iets bijzonders de aandacht vestigen. Het betreft de wijze, waarop D. B. mijne behandeling van het onderwerp beoordeelt. Hij redeneert aldus: „Hij (de schrijver van de verhandeling) had moeten aantoonen, dat noch pessimisme noch optimisme (als levensopvattingen, als waardeeringsoordeelen) het resultaat van bespiegeling of redeneering kunnen zijn; dat omgekeerd iedere pessimistische of optimistische wijsbegeerte rust op een bepaalde beschouwing van de menschelijke natuur, van de menschelijke persoonlijkheid, en dat deze (beschouwing) weer gebouwd is op den subjectieven grondslag der persoonlijke ervaring. Uitgaande van zijn gevoel van lust of onlust tracht de wijsgeer door zijn metaphysische beginselen, door zijn wijsbegeerte, zijn pessimisme of optimisme te verklaren en te rechtvaardigen.” Ik ontken niet, dat er waarheid ligt in deze opmerking, maar zóo gesteld past ze niet op het bestaande geval. Het is toch een onwederlegbaar feit, dat de vraag van het Haagsch genootschap mij wees op een pessimisme, waarin het resultaat

eener bepaalde wijsbegeerte (van Schopenhauer en Hartmann) vervat is. Niet dat het eenig en alleen een wijsgeerig resultaat, een vrucht van het denken zou zijn, maar de wijsgeerige grondslag, waarop het rust, mag niet gelijk worden gesteld met een bespiegeling of redeneering, die tot verklaring en rechtvaardiging van zekere levensopvatting moet dienen. In waarheid hangt die wijsbegeerte evenzeer als haar pessimisme samen met de persoonlijkheid der wijsgeeren, zooals deze zich onder den invloed van natuurlijke geaardheid en levenservaring gevormd heeft. — D. B. gaat aldus voort: „De cardinale vraag, die Dr. S. zich had moeten stellen, is deze: vinden wij den normalen, gezonden toestand van het gevoelsleven, en derhalve ook de ware beschouwing van de menschelijke natuur, bij hen, die een pessimistischen blik op de wereld en het leven slaan?" Hier komt misverstand aan het licht. D. B. spreekt van *het pessimisme* in het algemeen, en ik had te doen met een *wijsgeerig* pessimisme. Het pessimisme in het algemeen raakte mij slechts in zoover het bij mijn onderwerp te pas kwam. Volgens mijn beoordeelaar had ik de vrucht van den boom moeten snijden, en, zonder nu naar den boom om te zien, moeten vragen, of die vrucht wel bruikbaar is voor een gezond mensch. Mijn taak was daarentegen: de vrucht gade te slaan in verband met den boom waaraan ze gegroeid is, en hare waarde te bepalen met het oog op de sappen waardoor ze gevoed wordt. Om een wijsgeerig pessimisme te beoordeelen moest ik noodwendig een onderzoek instellen naar de beginselen en de methode, waaraan het zijn wetenschappelijke beteekenis ontleent. Noodwendig, zeg ik, zeker niet met instemming van D. B. Hij schijnt met anderen te meenen, dat het in zake van wijsgeerige critiek vooral aankomt — gelijk ik het onlangs zag uitgedrukt — op het doorgronden van den gedachtenkring der denkers, het aanwijzen van de plaatsen waar in de keten hunner redeneeringen een schakel ontbreekt. Ten minste, hij prijst Weijgoldt bijzonder om de wijze, waarop deze de leemten en tegenstrijdigheden in de stelsels van Schopenhauer en Hartmann heeft blootgelegd. Ik voor mij ben met zulk een manier van critiseeren niet ingenomen. De roeping van wijsgeerige critiek acht ik hooger of, wil men, dieper gelegen, dáar waar de beginselen en de methode der

denkers zich doen kennen; want eerst met die beide staat of valt hun stelsel. Zijn er in hunne redeneeringen leemten en tegenstrijdigheden aan te wijzen, welnu, dit geschiede, maar niet zonder inachtneming van hetgeen Vauvenargues zegt: „Pour décider qu'un auteur se contredit, il faut qu'il soit impossible de le concilier." Tegen dezen regel wordt menigmaal grootelijks gezondigd. Het zij mij vergund, hiervan een merkwaardige, zeer ter zake dienende proeve mede te deelen. In 1857 verscheen, als beantwoording eener prijsvraag, een boek getiteld: *Schopenhauer's philosophisches System, dargestellt und beurtheilt von Rudolph Seydel.* Over dit boek liet Schopenhauer zelf zich aldus uit: „Seydel's Buch ist über alle Erwartung elend. Widersprüche aufsuchen ist die gemeinste und von allen St..... geübte Art, ein Buch und System zu kritisiren; sie blättern blos hin und her, bis sie Sätzen finden, die aus dem Zusammenhang gerissen nicht zu einander reimen. Diese Methode aber beweist zu viel, nämlich nicht blos, dass ich Unrecht habe, sondern dass ich ein Pinsel bin, der nicht weiss, was er redet, da ich ja bei jedem Schritt gegen das erste Denkgesetz verstosse. Der Cornill — schrijver van een werk: *Arthur Schopenhauer als Uebergansformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, 1856 — hat auch diesen breit getretenen Weg eingeschlagen, auf dem man allezeit lauter L..... begegnet. Wer ein philosophisches Sytem umstossen will, muss es ganz fassen, tief darauf eingehen und dann — niet den gedachtenkring, maar — die Grundgedanken als falsch nachweisen." Aldus Schopenhauer. Wat hij hier zegt, geldt ook tegen Dr. Weijgoldt. Dat de tegenstrijdigheden, die deze in Schopenhauer's en Hartmann's stelsel meent gevonden te hebben, over het geheel slechts vonden zijn, acht ik voldoende aangetoond in *Tijdspiegel*, *Februari*, 1876.

Thans afgezien van dergelijk verschil tusschen D. B. en mij, wil ik mij bepalen bij het standpunt, door hem tegenover het pessimisme ingenomen. Zijne *gedachten* bevatten ontegenzeggelijk veel schoons, maar het is de groote vraag, of zij hem tot zijn doel leiden. Luisteren wij! „De macht, die het pessimisme overwint, ligt in de zedelijke persoonlijkheid. Eerst de zedelijkheid geeft waarde en vreugde aan ieder levensge-

bied — niet de ordinaire zedelijkheid, de maatschappelijke deugd, maar de godsdienstige zedelijkheid. De ordinaire is niet bij machte vreugde te wekken; zij is dor, droog, zonder gloed en geestdrift; zoo men haar al acht, men heeft haar niet lief. De godsdienstige zedelijkheid oefent een heiligenden, verheffenden invloed, zonder aan de menschelijke vrijheid iets te kort te doen; zij wortelt in de liefde tot den zedelijken mensch, in die aandoening des gemoeds, die wij het best uitdrukken door *sympathie;* zij heeft opvoedende kracht zonder pedagogisch te willen zijn; zij is in haar wezen éen met het godsdienstig geloof, want godsdienst in ruimen zin is geloof aan een zedelijk ideaal, nevens, ja boven kunst en wetenschap, het tegengif van het pessimisme."

Hoe ligt nu in de zedelijke persoonlijkheid de macht, die het pessimisme overwint?

„Het geluk werkt niet van buiten naar binnen, maar van binnen naar buiten; de ware vreugde wordt ons niet gebracht, maar wij scheppen haar zelven. De bron van den lust ontspringt hieruit, dat wij ons een ideaal vormen en tevens de kracht bezitten en gebruiken om het tot werkelijkheid te maken. Een ideaal bestaat niet, zonder te dringen tot werkzaamheid, en deze werkzaamheid is de wet onzes levens. De wet van ons geestelijk bestaan is vooruitgang. Wij zijn niet gelukkig tenzij wij ons bewust zijn te leven. Uren van stilstand zijn dan alleen geen uren van verveling, wanneer wij ons van ons eigen bestaan niet volkomen bewust zijn. Iedere ware lust is levensverhooging, levensvermeerdering; krachtsontwikkeling schenkt ons dat hooge, volle levensgevoel, hetwelk aan ons bestaan zijn uitnemende waarde geeft. De ware, normale toestand van ons geluk is niet de afwezigheid van lust en onlust, maar een toestand van positieven lust, van ontwikkeling. Is echter zulk een krachtsontwikkeling niet mogelijk zonder den drang van een ideaal, en idealiseeren wij nooit, tenzij dat wij de mogelijkheid van het anders zijn onderstellen, zoo zouden wij ons in betrekking tot de wereld geen ideaal kunnen vormen, indien wij ons niet konden beroepen op een anderen, in ons oog normalen, waren toestand." — Gelukkig daarom voor ons, voor onze behoefte aan levenslust, dat wij met een gebrekkige wereld te doen hebben! — „Indien onze

lust onmiddellijk voortvloeit uit of verbonden is aan geestelijke werkzaamheid, indien wij tot die werkzaamheid niet zouden worden gebracht, tenzij dat het ideaal in onzen geest ons het inzicht van en het smartgevoel over het gebrekkige der wereld geve, dan moeten wij erkennen, dat de buitenwereld juist in die verhouding tot de wereld in ons binnenste staat, welke ons geluk kan bevorderen. Het pessimisme is de noodwendige foelie van het ware optimisme. Met het oog op de wet van ons leven (die ons de werkzaamheid doet aanvaarden, waartoe ons ideaal ons dringt) is de wereld goed ingericht, juist omdat zij naar onzen eisch niet goed is. Tot ons geluk is noodzakelijk een gebrekkige buitenwereld, wier gebreken door ons kunnen worden weggenomen of verbeterd; anders gezegd een ideaal te scheppen en de kracht te bezitten om dat ideaal der verwezenlijking naderbij te doen komen. Het is onloochenbaar, dat er zeer vele feiten en toestanden zijn, die ons pessimistisch stemmen, terwijl wij er niets aan kunnen verbeteren. Dit geldt inzonderheid ons zinnelijk bestaan. Maar de ellende hieraan verbonden wordt door geestelijke werkzaamheid in het algemeen binnen zeer enge grenzen teruggebracht, hetzij door de machten, die de zinnelijkheid op een dwaalspoor brengen, in haar eigen dienst te stellen, hetzij door wetenschappen te beoefenen, die vele oorzaken van zinnelijke smart wegnemen of de smart zelve lenigen kunnen, hetzij door inspanning van den geest, die veel lichamelijke smart overwint. Kortom, het pessimisme zou ongeneeslijk zijn, wanneer de zedelijke gemeenschap geen vreugde geven kon, die alle ellende overtreft, wanneer een rein zedelijk streven in strijd was met de wereldorde. Indien daarentegen de godsdienstige mensch zich niet bedriegt, indien het waar is, dat wij iets vermogen op de zedelijke wereld rondom ons, indien zedelijke activiteit door de sympathie, waarvan zij uitgaat en die zij kweekt, ons veel gelukkiger maakt dan de voldoening van onze zelfzuchtige begeerten en de rijkste bron is van levensvreugde, dan is de wereld in harmonie met ons streven?"

Mij dunkt, het gehoorde is voldoende om ons omtrent het standpunt van D. B. tegenover het pessimisme in te lichten. Begrijp ik dit standpunt goed, dan kan ik mij niet nevens hem plaatsen, om de volgende redenen.

1. Het is te dubbelzinnig. — D. B. wil het pessimisme in het hart treffen, en in den grond der zaak is hij het met Hartmann eens. Als hij zegt: „Deze voor ons gevoel gebrekkige wereld is juist goed, om ons tot werkzaamheid overeenkomstig ons ideaal te brengen," en die pessimist zegt: „Deze voor ons gevoel slechte wereld is juist de best mogelijke, om ons tot den gewenschten staat van een niet-willen te brengen," dan staan beiden op denzelfden bodem, dan heerscht er in beider punt van uitgang geen verschil. D. B. komt het pessimisme niet te boven, maar maakt het ondergeschikt aan een idealisme, waarvoor de physische gesteldheid der wereld, op zich zelve beschouwd, een onvermijdelijke steen des aanstoots moet blijven. — Dit leidt mij tot een andere bedenking tegen zijn standpunt:

2. Het is te afgetrokken. — De zedelijke persoonlijkheid wordt hier iets geïsoleerds, bij wijze van spreken een toevluchtsoord, geen afdoend redmiddel. D. B. schijnt te vergeten, dat de mensch, als een product der wereld, ook tot haar in onmiddellijke betrekking staat; hij plaatst eenvoudig den mensch tegenover de wereld, en doet hem dan vragen, wat zij voor hem is. Oude teleologie in een nieuwen vorm: alles ter wille der zedelijke persoonlijkheid, die zonder een gebrekkige wereld, waarover zij kan idealiseeren, geen vreugde zou hebben. — Daarom heb ik nog dit tegen zijn standpunt te zeggen:

3. Het is, althans naar mijn wijze van zien, niet godsdienstig genoeg. — D. B. verstaat onder godsdienst: *geloof aan een zedelijk ideaal.* In dit geloof kan ik niet den godsdienst zelven erkennen, wel één zijner vruchten. De godsdienst brengt ons tot geloof aan het goede, zoowel in natuurlijken als in zedelijken zin. Wie God niet reeds in de natuur weet te ontdekken, maar Hem alleen in de wereld des zedelijken levens vindt, bezit nooit den volledigen, den werkelijken God. Welk een hinderlijke leemte moet er steeds in het godsdienstig bewustzijn van zulk een mensch overblijven! Hoe meer ik — hier kan ik alleen voor mij zelven spreken — opmerk en nadenk, des te meer, des te dieper ontvang ik in mijn gemoed den indruk van een macht, die alles draagt en in alles werkt, die zich vooral in den mensch ook als redelijke en zeder lijke macht werkzaam betoont, ja zich in ons hart als macht de-

liefde doet kennen; — een indruk, dien ik vertolk of omzet in de erkenning van een almachtig, wijs, heilig en liefderijk God. Op dezen indruk wordt nu ook door mijn gemoed gereageerd. Mijn gemoed dringt mij, althans voor mijn bewustzijn, de werking dier macht in mij volkomen te volgen, alles te vermijden wat haar werking eenigszins zou kunnen storen: in zulk een innige betrekking met God bestaat de godsdienst. Zóo beschouwd is de godsdienst de factor in ons, die alle vermogens van verstand en hart tot volle harmonische ontwikkeling brengt. Op dit standpunt vervalt elke gedachte aan een macht, die niet van God is, en heeft het daarom geen zin, God ook maar uit een gedeelte der wereld weg te denken. Op ditzelfde standpunt ontstaat het geloof, dat hetgeen voor ons in de gesteldheid der wereld raadselachtig is, met al het overige, in het groot geheel der dingen tehuis behoort, en heeft het daarom geen zin, van een gebrekkige inrichting der wereld te spreken. Inderdaad gebrekkig kan alleen de toestand zijn, waarin de mensch verkeert, en dan op een levensgebied, waar het ons past den mensch te beoordeelen naar een ideaal, dat wij ons in ons geweten zien voorgespiegeld. Maar dan eischt de ernst des gewetens, dat wij ons streng rekenschap geven van de verhouding, waarin wij tot dien toestand staan, of wij daaraan ook schuld hebben, en of wij alles doen, wat wij vermogen, om daarin verbetering te brengen. In geen geval mogen wij den mensch tot doel en middelpunt der wereld stellen, alsof zij hem naar de oogen had te zien. Wie zich als persoon doet gelden *tegenover* het geheel der dingen, handelt egoïstisch. De mensch mag zich slechts persoon gevoelen *in betrekking tot* dat geheel, waartoe hij zelf behoort; hij heeft zich streng rekenschap te geven van de houding, die hij in deze betrekking aanneemt.

Wat ik hier uitspreek noopt mij, nog op een ander verschil tusschen D. B. en mij de aandacht te vestigen. Heb ik in mijn verhandeling „volslagen individualisme" met *egoïsme* gelijkgesteld, hiertegen komt D. B. in verzet. Hij zegt: „Het individualisme waardeert den *zedelijken* mensch en eerbiedigt zijn rechten, en is daardoor juist aan het egoïsme tegenovergesteld." Indien het individualisme alzoo handelt, heeft hij gelijk, dan is het aan alle egoïsme vreemd. Maar draagt het

dit *zedelijk* karakter onvoorwaardelijk? Hij legt waarlijk meer in het woord, dan er in ligt. Individualisme wil niets meer zeggen dan: sterke waarde hechten aan de individualiteit, aan den individu. Of dit waarde hechten den zedelijken mensch of wel den eigen persoon betreft, is door het woord niet uit te maken. Volslagen individualisme is individualisme van de ergste soort, algeheele overdrijving van de individualiteit, d. i. egoïsme. D. B. noemt het een dwaling, te meenen dat een deugd kan worden overdreven tot een ondeugd. Waarom is deze meening een dwaling? Bescheidenheid is een deugd, maar overdreven bescheidenheid maakt ons onwaar voor ons zelven en anderen. Goedhartigheid is een deugd, maar overdreven wordt ze, soms zeer gevaarlijke, zwakheid. Menigeen heeft zijn liefde tot onpartijdigheid zóo ver gedreven, dat hij in de éene of andere richting partijdig werd Elke deugd verliest haar karakter, wordt iets ondeugends, zoodra ze uit de macht der rede in die der neiging valt: onder *neiging* versta ik dan wat Kant bedoelde, toen hij de menschelijke neigingen niet als factoren van waarachtig zedelijk leven wilde laten gelden.

D. B. beperkt de bron van den lust tot de vrucht, die wij plukken van den arbeid aan de verwezenlijking van een zedelijk ideaal besteed. Zeker is deze bron hoog te waardeeren. Doch er vloeien in het leven meer zulke bronnen voor ieder, die ze weet te vinden. Ik beroep mij op het voorbeeld van Jezus. Voor hem was het een bron van lust, waarschijnlijk van den hoogsten lust, den Satan als een bliksem uit den hemel te zien vallen, maar ook een bron van lust, acht te nemen op de vogelen des hemels en de leliën des velds, ja, te denken aan de menigte haren van 's menschen hoofd. In welke verhouding stond Jezus tot de buitenwereld? Wij moeten bij hem geen wetenschappelijke wereldbeschouwing zoeken; toch mogen wij, met het oog op zijn handelwijze jegens de menschen, zeggen: hij was noch pessimist, noch optimist, maar *realist*. Hij beschouwde de menschen niet als zoo slecht mogelijk, ook niet als zoo goed mogelijk, maar bij volledige erkenning van hun treurigen zedelijken toestand, wist hij in hen te herkennen wezens van den edelsten aanleg voor de verhevenste roeping, en hij wijdde zich aan hun zedelijk behoud. In het *realisme* komt men eerst het pessimisme, en evenzeer

het eenzijdige optimisme, te boven. Het realisme van dezen stempel vergeet voor het uitwendige het inwendige en voor het inwendige het uitwendige niet, en erkent in de vereeniging van beide de werkelijkheid; omdat het de wereld wil begrijpen zooals ze werkelijk is, kan het niet berusten in de waarneming van het uitwendige der verschijnselen, van hun feitelijken toestand, maar tracht het door te dringen tot hetgeen hun beteekenis bepaalt, tot hun innerlijk wezen, iets even werkelijks als hun zichtbaar bestaan. Het moeilijke van deze taak ontneemt niets aan haar noodwendigheid. Godsdienst dringt tot realisme, want persoonlijke innige betrekking met God wekt even innig het geloof aan Gods betrekking met alle dingen. Voor den realist ligt het zwaartepunt der critiek van het pessimisme niet — gelijk D. B. wil — in beschouwing en waardeering van de persoonlijkheid, maar in beschouwing en waardeering van de betrekking, waarin de persoonlijkheid van nature tot de wereld staat.

W. SCHEFFER.

BOEKBEOORDEELINGEN.

DIE VEREINIGUNG CHRISTLICHER KIRCHEN, *Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von* GOTTLIEB JOSS, *Pfarrer in Saanen, Kanton Bern.* — Leiden, E. J. Brill, 1877.

De verschijning van dit boek maakt een zonderlingen indruk. Althans wanneer men het, als belangstellend lid der Ned. Hervormde kerk, ter hand neemt in een der laatste maanden van 1877. Wie denkt er aan vereeniging op kerkelijk gebied, terwijl scheuring en verdeeldheid aan de orde zijn gesteld, zelfs onder hen die kortelings nog de beste vrienden heetten, en veel rondom ons eer den ondergang van alle „christelijke kerken" schijnt te voorspellen dan een door eendracht sterk en krachtvol leven van allen te gader?

Inderdaad, het boek van Joss doet zich, bij den eersten aanblik, aan ons voor, als een kolossaal anachronisme. Wij komen zelfs in verzoeking, met een kwalijk onderdrukten glimlach te vragen, of de eerzame Zwitsersche Pfarrer in zijn wellicht zeer gemüthlich Saanen misschien niets heeft vernomen van den ontzettenden strijd gedurende de laatste jaren in schier alle landen van de oude en van de nieuwe wereld op kerkelijk gebied gestreden?

Wij doorbladeren het geschrift en wij kunnen een kreet van verbazing niet terughouden, bij het toevallig lezen van deze woorden, bl. 172: ..... „in Deutschland sowohl als in der Schweiz und in Holland bereiten sich die streng Orthodoxen in Verbindung mit den Pietisten vor, den entscheidenden Schritt zur Freikirche zu thun, nachdem es ihnen nicht

gelungen ist, die Modernen oder Freisinnigen aus der Staatskirche zu verdrängen."

Daargelaten dat de staatskerk ten onzent gelukkig tot een tamelijk lang verleden behoort, waar zijn de streng orthodoxen, die er in Nederland aan denken een vrije kerk te stichten, omdat zij de modernen niet uit de oude gemeenschap kunnen verdringen? Veeleer heeft het omgekeerde plaats en bereiden modernen zich voor tot het leiden van een zelfstandig gemeenteleven buiten den kring der oude kerk, waar hun, naar zij meenen, de noodige ruimte om zich te bewegen, wordt betwist. Voor een paar jaar, toen was het anders. Toen zou de schildering, door den Zwitser gegeven van Hollandsche toestanden, in hoofdzaak juist hebben mogen heeten. Maar nu....

Wij leven snel. Is daardoor wellicht de bekroonde prijsvraag verouderd, voordat zij het licht kon zien? Ik heb gewezen op hetgeen tot rechtvaardiging strekt van een toestemmend antwoord. Toch is het verre van mij te meenen, dat wij nu ook, ten opzichte van dit werk, met een gerust geweten kunnen overgaan tot de orde van den dag. Het boek moge, niet het minst ten gevolge van zijn sprekenden titel, reeds ten jare zijner verschijning, aan velen verouderd voorkomen bij een eerste ontmoeting, een nadere kennismaking zal ongetwijfeld tot een tegenovergesteld oordeel leiden. Deze arbeid, grootendeels van geschiedkundigen aard, heeft reeds om die reden een meer dan haastig voorbijgaande waarde. Ook zijn de beschouwingen, hier ten beste gegeven en vastgeknoopt aan de lessen door het verleden gepredikt, niet alleen voor de jongst verloopen maanden, noch uitsluitend voor ons „fel bewogen" heden van gewicht, al zullen zij hoogstwaarschijnlijk onder den invloed van andere dan des schrijvers tijden en ervaringen, op menig punt aanmerkelijke wijzigingen ondergaan. Wij hooren hier den tijdgenoot en stillen bewonderaar van het verheerlijkt streven naar nationale eenheid, naar afbakening van de grenzen op elk gebied overeenkomstig den landaard, de bijzondere eigenschappen der volken, waartoe de betrokken personen behooren. Natuurlijk komt dit meer uit in het tweede dan in het eerste deel der verhandeling, die een antwoord wil zijn op de vraag: „Op welke grondslagen en met hoedanig gevolg is tot dusver de vereeniging van Christelijke kerkgenootschappen be-

proefd? En wat is er in het vervolg van daartoe strekkende pogingen te verwachten?"

Aan de twee deelen, een geschiedkundig en een beschouwend, waarin dienovereenkomstig het geheel is gesplitst, gaat een inleiding vooraf, die de aandacht van den lezer vestigt op de aanleiding tot, de beteekenis en het gewicht van de prijsvraag en des schrijvers opvatting van een richtige beantwoording. De geschiedenis zal voor hem optreden als leermeesteres voor de toekomst. Maar zal zij daartoe bij machte zijn, dan moeten de pogingen tot vereeniging, waarvan zij getuigt, worden nagespoord in haar grondslagen en tastbare gevolgen; ja dan kunnen wij niet nalaten minstens kortelijk mede stil te staan bij hetgeen aanleiding heeft gegeven tot scheuring of scheiding.

Uitnemend. Hoe grondiger men een onderwerp behandelt des te beter. In helder, zoo mogelijk alzijdig licht worde de geschiedenis geplaatst, die in de toekomst een fakkel voor der menschen doen en laten wezen zal. Er zij niet de minste duisternis aan het licht, welks roeping is ons en die na ons komen te verlichten..... Als nu maar niet de behandeling van de hoofdzaken schade leidt onder den ijver voor een grondige ontvouwing van de onmiddellijk voorafgaande en verder verwijderde oorzaken!

Die vrees, onwillekeurig door de inleiding gewekt, wordt helaas niet weggenomen door een aandachtige kennisneming van het eerste deel der bekroonde verhandeling. Daar zullen wij hooren, welke pogingen in den loop der eeuwen zijn aangewend tot vereeniging van christelijke kerkgenootschappen. „Die bisherigen Unionsversuche" zullen „nach ihren Grundlagen und ihrem Erfolge" worden geschetst. En..... wij doen een wandeling door de geschiedenis der Christelijke kerk van de dagen der apostelen af tot op die van Döllinger en zijn tweede oudkatholieke synode te Bonn, gehouden in Augustus 1875, enkele maanden alzoo voordat de heer Joss zijn antwoord ter beoordeeling naar Leiden moest zenden. Onderscheiden rustpunten worden ons op dien belangwekkenden tocht gegund. Zeven hoofdstukken brengen ons in kennis met 1° het karakter van den bij tijd en wijle zich openbarenden drang tot vereeniging, de zwarigheden aan de toepassing verbonden, en de verschillende wijzen, waarop men haar tracht te bevor-

deren; 2° de oude Katholieke kerk en de eerste scheuringen. Daar toeven wij achtereenvolgens bij de oorspronkelijke eenheid, het begrip der katholiciteit, de te Nicea gehandhaafde rechtzinnigheid, de Nestorianen, de Monophysieten en de pogingen om dezen, zoowel als de Monotheleten weder aan de kerk te verbinden. In de 3e plaats vernemen wij wat aanleiding gaf tot een scheuring der Algemeene in een Grieksche en een Westersche kerk en hoe van den aanvang af en gedurig bij vernieuwing vruchteloos werd beproefd, de gescheiden broeders te vereenigen. Het 4e hoofdstuk houdt ons bezig met de Roomschkatholieke en de Protestantsche kerken, beider beginselen, de geschiedenis der scheuring en der pogingen om die te voorkomen, Ferdinand I en Cassander, het Thorner godsdienstgesprek in 1645, Hugo de Groot, Georg Calixtus, Spinola en Molanus, Bossuet en Leibnitz, om te besluiten met een enkel woord over den „Ausbau" der Katholieke kerk en over de mislukte pogingen tot vereeniging van Katholieken en Protestanten. Dan volgt, 5°, een tamelijk uitvoerig stuk ter kenschetsing van de Luthersche en de Gereformeerde kerken, haar onderlingen strijd en de vruchtelooze pogingen tot verzoening, beproefd door openbare godsdienstgesprekken, synoden, en bijzondere personen en door „die kirchliche Union in Preussen 1817." Ten 6e gaan sekten en richtingen, vrije kerken, de Evangelische Alliantie en de beweging te Oxford ons voorbij; terwijl wij in de 7e of laatste plaats een beknopte geschiedenis ontvangen van het ontstaan der Oudkatholieken, hun aansluiting bij de oudbisschoppelijke clerezy te Utrecht en de eerste synoden te Bonn.

Uit deze mededeelingen blijkt reeds genoegzaam dat de prijsverhandelaar ons meer geeft dan wij recht hadden te verwachten in een overzicht der „bisherigen Unionsversuche nach ihren Grundlagen und ihrem Erfolge." Wat hij ons schenkt is een beknopt overzicht van de kerkgeschiedenis, beschouwd van het standpunt der bedoelde „Unionsversuche." Er valt nu wel eenig, hier en daar niet te versmaden licht op die pogingen; maar de groote zorg aan de lijst besteed doet toch, naar het mij voorkomt, de schilderij te veel op den achtergrond treden. Wij vernemen van de hoofdzaak weinig meer dan ons uit de gewone handboeken voor kerkgeschiedenis be-

kend kan zijn. In dit opzicht heeft mij althans het geschiedkundig gedeelte van Joss' verhandeling teleurgesteld, wat mij intusschen allerminst belet, zijn eigenaardige verdienste gaarne te erkennen. De auteur is geslaagd in de vervulling van zijn wensch: „eine übersichtliche Darstellung der Entwicklung der confessionellen Verhältnisse überhaupt zu geben, eine *Weltcharte der christlichen Kirche*, die von einigem Interesse schon deshalb sein möchte, weil keine ähnliche Arbeit existirt." Alleenlijk: is zulk een overzicht niet iets anders dan een verhaal van de pogingen tot vereeniging van de onderscheiden kerkgenootschappen nu en dan, zij het ook steeds vruchteloos beproefd?

Doch, het zij nog eenmaal gezegd en erkend, wat de schrijver ons geeft moge niet geheel aan onze verwachtingen voldoen, het vormt een belangwekkend overzicht, waarvan de onderdeelen misschien den meesten lezers sedert jaren bekend waren, maar dat hun daarom nog niet in zijn meer of minder indrukwekkend geheel duidelijk voor oogen stond. Vooral heeft dat overzicht waarde voor hen, die in de handboeken der kerkgeschiedenis minder te huis, omdat de beoefening dezer historie nimmer bepaald op hun weg lag, toch als beschaafden een ernstig en degelijk woord willen medespreken over de mogelijkheid eener vereeniging van alle christelijke kerkgenootschappen. Aan dezen heeft de schrijver, blijkens zijn voorrede, wel niet uitsluitend, maar toch mede gedacht en daarom zich wijselijk onthouden van allen geleerden omhaal, als daar zijn: aanhalingen in verschillende talen, eindelooze verwijzingen naar bronnen, oordeelkundige noten enz. Ontdekkingen te doen op geschiedkundig terrein — de verklaring is nadrukkelijk afgelegd — heeft nooit in 's mans bedoeling gelegen. De bekende geschiedenis te verhalen, onder het eigenaardig licht der „Unionsversuche" en met den wensch inzonderheid dezen eenigszins te doen kennen in haar zwakheid en kracht; ziedaar zijn oogmerk. In de bereiking van dat doel heeft hij niet misgetast, voor zoover dat, bij de breede opvatting zijner taak, binnen de grenzen van een 160tal bladzijden mogelijk was.

Voor de Hauptfrage, gelijk Joss haar noemt, wat wij in de toekomst van pogingen tot vereeniging mogen verwachten,

was nu de weg gebaand. Het antwoord kon betrekkelijk kort zijn en in 34 bladzijden gegeven worden. De auteur bespreekt zijn Aussichten in die Zukunft in drie hoofdstukken. Eerst staat hij stil bij de „Relative Berechtigung der Confessionen für die Zukunft.” De belijdenis heeft haar grond in de behoeften van het religieus gemoed om zich uit te spreken. Nationale eigendommelijkheden hangen nauw samen met de verscheidenheid dier behoeften. Er is een streven op te merken naar de vorming van nationale kerken. In haar zullen de bijzondere belijdenissen voortleven. Elk volk mag en moet een bijzonder nationaal type van de christelijke godsdienst, buiten allen vreemden invloed om, in een nationale kerk verwezenlijken. Een uitwendige vereeniging dier nationale kerken der toekomst is niet te verwachten.

Na de uiteenzetting en de verdediging dezer hoofdstelling, werpt de auteur, in hoofdstuk II, een blik in het verleden ten einde zijn voorspelling te staven omtrent het onvermijdelijk mislukken van alle toekomstige pogingen tot vereeniging der christelijke kerkgenootschappen. Een laatste hoofdstuk is dan ten slotte gewijd aan de beschrijving der „wahre Union.” Deze bestaat niet in een uitwendige vereeniging van gescheiden kerken, maar in een broederlijk samenleven ook bij verscheidenheid van inzichten, in éénheid des geestes, in waardeering, in liefde. Godsdienst en wetenschap werken samen om die ware vereeniging aller Christenen in de toekomst tot stand te brengen.

Daar is in deze hoofdstukken veel gezegd wat van een helderen blik en van een warm hart getuigt. Niemand zal zonder belangstelling den schrijver bij de ontwikkeling zijner denkbeelden volgen. Maar dat zij ook aller instemming zullen verwerven, durf ik niet aannemen. Hoeveel ook pleite voor de aanstaande vestiging allerwege van de „Nationalkirche,” het streven naar die inrichtingen is toch nog waarlijk niet zoo tastbaar en algemeen, dat wij reeds van een *door God gewild doel* „der Bildung besonderer Nationalkirchen” kunnen spreken. Niet allen koesteren zoo groote verwachtingen, als deze schrijver, van de noodwendige samensmelting aller *nationale* krachten op elk gebied in de toekomst, dus ook op het terrein des godsdienstigen levens. Geestverwantschap geldt bij velen oneindig meer dan gelijkheid van afkomst, wat landaard en taal betreft. De

nationale kerk, die alle godsdienstiggezinden in het éene vaderland omvat, schijnt inderdaad niet minder een droombeeld dan de kerkelijke eenheid aller christenen, die verspreid zijn over den ganschen aardbodem. Het komt mij overdreven voor, zonder eenig voorbehoud alle waarde te ontzeggen aan alle volgende pogingen tot vereeniging van kerkelijk gescheiden, doch inderdaad geestverwante Protestanten. Dat zoodanige samensmelting nog „nergens" heeft plaats gehad, is te stout gesproken. De kleine maar leerrijke geschiedenis der vereenigde Doopsgezinden en Remonstranten te Dokkum, strekke ten bewijze. Het groote struikelblok, waarom de geestverwante leden van verschillende genootschappen zoo moeielijk tot nauwe aaneensluiting zijn te bewegen, ligt niet in „het wezen der belijdenis," die haar tijd heeft gehad en langer noch verdedigd, noch bestreden wordt, maar in het bestaan van kerkgebouwen, administraties, fondsen enz. Daar is geen reden, waarom deze bezwaren niet te eeniger tijd uit den weg zouden kunnen worden geruimd, indien het belang der partijen een vereeniging ernstig wenschelijk maakt.

Bij zijn verwachtingen omtrent de toekomst heeft Joss zich te veel laten beheerschen door zijn ideaal: „Bildung besonderer Nationalkirchen." Dat belette hem volledig te breken met de verouderde meening, als moest de band der gemeenschap voor de leden éener kerk in een duidelijk omschreven belijdedenis bestaan. Het verhinderde hem den betrekkelijken zegen te waardeeren, dien elke poging tot verzoening van gescheiden broeders hebben kan en hebben moet en die bestaat in meerdere waardeering van elkander. Het maakte hem blind voor de wenschelijkheid en de mogelijkheid, dat geestverwante burgers van verschillende rijken zich, ter behartiging van elkanders godsdienstige belangen onderling verstaan. Het schenkt aan des schrijvers slotsom een minder bevredigend aanzien en leent aan het geheele werk een tijdelijk karakter, dat voor de erkenning van zijn blijvende waarde schadelijk dreigt te zijn. Want dat het boek veel goeds bevat en menigeen, bij de overdenking van het behandelde onderwerp, kostbare bouwstoffen kan leveren voor de vorming van een eigen overtuiging, zal naar ik vertrouw, de lezer dezer aankondiging reeds lang hebben begrepen.

Zierikzee, Dec. 77. W. C. van Manen.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

GESCHIEDENIS DER GODSDIENSTEN EN VERGELIJKENDE GODSDIENSTLEER.

Het is mij niet mogelijk ditmaal, zooals ik in den laatsten tijd meestal poogde te doen, ook in het Literarisch Overzicht een zekere eenheid van onderwerp te bewaren. De geschriften, die ter aankondiging op mijne tafel liggen, zijn zoo verscheiden van aard, dat ik, om de bespreking daarvan niet onbehoorlijk lang uit te stellen, een zekere bontheid thans niet vermijden kon. Hetgeen nog overbleef laat zich later wellicht beter groepeeren. Ik begin met hetgeen tot de geschiedenis der godsdiensten behoort.

Is ons Tijdschrift niet bestemd voor populaire Theologie, populaire godsdienstgeschiedenis mag daarvan niet altijd worden uitgesloten. Men kan van alle theologen niet vergen, dat zij zich bezighouden met het bestudeeren van de geschiedenis der verschillende godsdiensten uit de bronnen zelve of ook maar uit de zuiver wetenschappelijke werken, die daarover in het licht zijn gegeven; wèl, dat zij zich althans eenige kennis van die godsdiensten en hun historie verwerven.

Dat noopt mij de aandacht te vestigen op een drietal werkjes, onlangs verschenen, alle uitgegeven door de *Society for promoting Christian knowledge.* Wij willen ons niet verdiepen in de vraag, wat eigenlijk Christelijke kennis mag zijn; of die tegenover heidensche, joodsche, Mohammedaansche kennis staat, dan of er slechts die kennis mee bedoeld wordt, welke 't elken Christen betaamt zich eigen te maken. Nemen wij het woord

in de laatste beteekenis, en erkennen wij dat de *Society*, als zij haar schrijvers vrijlaat, veel nut kan stichten. De boekjes, hoe ongelijk in wetenschappelijke waarde, hebben toch elk zijn verdienste; zij zijn bovendien net en duidelijk gedrukt, gebonden in linnen, goedkoop en voorzien van keurige kaartjes, waarop de verbreiding der verschillende godsdiensten, over welke ze handelen, in verschillende tijdperken, door kleuren is aangewezen. Wij zullen ze kortelijk bespreken in de volgorde, die de chronologie der godsdienststelsels zelve aangeeft.

Prof. Monier Williams' *Hinduism* geeft een beschrijving van de godsdiensten van Indië in historische orde, met uitzondering alleen van het Buddhisme, waarvan slechts melding gemaakt wordt in zoover het invloed heeft gehad op de ontwikkeling van het Brâhmanisme. Achtereenvolgens handelt de schrijver over den Vedischen godsdienst, waaraan slechts zeer weinig bladzijden gewijd worden, over het Brâhmanisme iets uitvoeriger, in 't voorbijgaan over de Buddhistische beweging, het breedst over het Brâhmanisme na 't verval van 't Buddhisme in Indië, dat hij echter niet meer met dien naam, maar liever Hindûisme noemen wil. In een aanhangsel spreekt hij nog over de wijsgeerige stelsels, de Bhagavad-gîtâ, het Jainisme en een materialistische school, de Cârvâkas. Dit aanhangsel is niet veel anders dan een verkorting van 't geen over dezelfde onderwerpen in 't werk van denzelfden schrijver: *Indian Wisdom* gezegd is, en wat, voor zooveel de karakterizeering der wijsgeerige scholen betreft, nog al iets te wenschen overlaat. Natuurlijk stemmen ook andere gedeelten van dit overzicht met het genoemde werk overeen.

Bij al de moeilijkheid om een zoo veelvormigen godsdienst als de Indische in zoo kort bestek met scherpe en duidelijke trekken te schetsen, bij al de onzekerheid, vooral wat de chronologie der stelsels en der feiten betreft, waarin wij hier dikwijls rondtasten, hadden wij, geloof ik, van een Sanskrit professor aan de eerste Hoogeschool van het land, dat zooveel Indische onderdanen telt, wel iets meer en beters mogen verwachten. De wijze, waarop de Rig-Veda behandeld wordt, de minachting, waarmee de schrijver op deze merkwaardige verzameling nederziet, verdienen scherpe afkeuring. De godsdienst

der Vedische Hindûs, zegt hij, is *physiolatrie*. Die dat zegt kent dien godsdienst niet, of beoordeelt hem alleen naar het uiterlijk. De vroeg gestorven P. Asmus, ofschoon hij geen Sanskritist van professie was, heeft hem beter begrepen.

Of het juist is het zoogenaamde Hindûisme zoo scherp tegen het oudere Brâhmanisme over te stellen als M. Williams doet, of de Trimûrti inderdaad een zoo algemeen aangenomen dogme was als hij ons wil doen gelooven, of het er eenigszins door kan, de heiligheid der runderen te verklaren uit wijze voorziening tegen hun uitroeiing in tijden van hongersnood (blz. 146 nt. 1), ziedaar enkele van de vele vragen, die onder het lezen bij mij opkwamen en die ik niet gaarne bevestigend zou beantwoorden.

Daarvoor, dat het Buddhisme niet met geweld uit Indië is verdreven, maar door zijn eigen bederf te gronde ging en met het Brâhmanisme samensmolt of in het Jainisme voortleefde, zooals onze schrijver staande houdt, laat zich werkelijk veel zeggen. Zijn poging tot verklaring van den oorsprong der casten (bladz. 153 vg.) verdient zeker overweging, en zijn bestrijding van de verkeerde voorstelling, die men zich gewoonlijk aangaande de zoogenaamde Hindû-secten vormt (blz. 134 vgg.) is, geloof ik, volkomen juist.

Prof. M. Williams staat blijkbaar op zeer rechtzinnig standpunt, wat zich een enkele maal verraadt. De geleerde Christen-Brâhmaan Banerjea is van meening, dat de denkbeelden die de Brâhmanen koesterden over het mystieke offer van Purusha, den typischen mensch, de oorspronkelijke ziel, alleen verklaard kunnen worden als overblijfselen van de primitieve openbaring van „het lam gedood van (?) de grondlegging der wereld.” De wijze, waarop onze schrijver dezen onzin aanhaalt en hetgeen hijzelf er in den tekst over zegt, toont dat hij er niet van afkeerig is (blz. 36). Evenmin verwerpt hij de zonderlinge gevoelens van Dr. Lorinser omtrent christelijke aanhalingen in de Bhagavad-gîtâ, waarover vroeger in dit Tijdschrift werd gesproken, ofschoon hij erkent dat de geleerde Doctor te ver gaat. De bestrijding van Lorinser door Kâshinâth Trimbak Telang schijnt M. Williams niet te kennen. Intusschen spreekt hij over den godsdienst der Hindû's en zelfs over de theïstische gemeenten (*samâjas*), die zich in den laatsten tijd onder hen

gevormd hebben, niet op hatelijke wijs, maar met waardeering.

Voor hem, die zich een zooveel mogelijk juist denkbeeld van de Hindûsche godsdiensten wil vormen, althans voor zoover dat op het tegenwoordig standpunt van het onderzoek en met de kennis die wij nu nog van de bronnen bezitten mogelijk is, zou ik dit werkje niet geschikt achten. Het zal, vrees ik, meer verwarring stichten dan licht verspreiden, al bevat het veel juiste mededeelingen en ontwijfelbare feiten.

Oneindig hooger staat het werkje van T. W. Rhys Davids, *Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha*, waarvan in korten tijd een oplaag van 4000 exemplaren verkocht werd. Het is geschreven in aangenamen, levendigen stijl en met groote kennis van zaken. De auteur, een bekend verdienstelijk kenner van het Pâli, de taal, waarin de oude oorkonden der zuidelijke Buddhisten zijn opgeteekend, zelf vroeger ambtenaar op Ceylon, verraadt misschien wel hier en daar eenige voorkeur voor de zuidelijke overlevering en den eenvoudigen vorm, dien het Buddhisme daar heeft aangenomen, doch versmaadt ook de noordelijke berichten niet en zwijgt niet van de ontwikkeling van leer en godsdienst in Kashmîr, Nepâl, Tibet, China, Korea in Japan en elders. Zijn hoofddoel echter is: een schets van 't leven en het onderricht van Gautama zelven te geven.

Na een inleiding, die hoofdzakelijk over de bronnen handelt, volgt in twee hoofdstukken de beschrijving van des Buddha's leven. De Heer Davids neemt daarbij het midden in tusschen degenen, die de traditie ontdaan van het wonderbare eenvoudig wedergeven, gelijk Barthélemy St. Hilaire, en de sceptici, die al het overgeleverde verwerpen, en de gansche levensgeschiedenis van den Buddha als een zonnemythe beschouwen, zooals Senart, in zijn *Légende du Buddha*, deed. Aan de bestrijding van deze laatste meening wijdt hij zelfs eenige bladzijden (blz. 190—193). Trouwens aan het werkelijk bestaan van den Buddha wordt ook door Senart niet getwijfeld, en, al is misschien onze schrijver op sommige punten voor velen te behoudend, zeker heeft hij recht in de overlevering iets meer dan louter verzinsels of in historie omgeschapen mythen te zien. Eigenaardig is zijn gevoelen over de

gewone voorstelling, als zou het Buddhisme van den aanvang af een mededinger van het Brâhmanisme zijn geweest en de Buddha een redder van onderdrukking en bedrog. Daartegen verzet zich Mr. Davids met nadruk. De vrijheid, die Gautama genoot, de vele aanhangers, die hij onder de Brâhmanen zelven vond en meer andere feiten bewijzen in zijn oog alreeds genoegzaam, dat de druk der hierarchie zoo zwaar niet was. Noch Gautama, noch zijn tijdgenooten zagen de wijde strekking van zijn leer aanstonds in, en gevoelden niet hoe zij het Brâhmaansche stelsel moest ondermijnen.

Aan de uiteenzetting der leer is het 4e Hoofdstuk gewijd, dat zich onderscheidt door groote helderheid en beknoptheid tevens. Natuurlijk trekt hetgeen daarin over het veelbesproken vraagstuk van het Nirvâna gezegd wordt, vooral de aandacht. Davids sluit zich daarin aan bij Max Müller en Childers, ofschoon hij in zijn conclusie eenigszins van hen verschilt. Hij geeft aan het woord Nirvâna (Pâli: Nibbâna) een ethische beteekenis, en beschouwt het als „de *uitdooving* van dien zondigen, begeerenden toestand van geest en hart, die anders een vernieuwd bestaan ten gevolge zou hebben", een zondeloozen, kalmen geestestoestand alzoo, waarvan volmaakte vrede, goedheid en wijsheid de vruchten zijn. Natuurlijk dat het gevolg van dezen toestand bij den dood tot geheele vernietiging leidt, waarmee de hoogste wensch van den Buddhistischen vrome vervuld wordt. Het onderscheid met andere opvattingen is alleen, dat hier het Nirvâna niet als die vernietiging zelve, maar als haar oorzaak wordt opgevat.

Over de Buddhistische zedenleer, aan wier beschouwing het 5e Hoofdstuk gewijd is, is de auteur zeer welsprekend. Hij prijst haar terecht, en wij stemmen in met dien lof, al hadden wij hier en daar wel eenige critiek gewenscht. Met al haar schoonheden heeft zij toch ook haar zwakke zijden, iets onmannelijks en sentimenteels en een ziekelijk ascetisme. Het 6e Hoofdstuk beschrijft de Orde der Buddhistische bedelmonniken, het 7e de Legende van den Buddha. In het Noordelijke Buddhisme, waarover het 8e Hoofdstuk handelt, ziet Davids slechts een verbastering, een dogmatische afdwaling van den menschelijken geest, die naar vele goden en heeren dorstte. Of deze beschouwing geheel rechtvaardig is, zou ik

wel willen vragen. Moet in dat scheppen van goden, waar de atheïstische leer der vroomheid niets aanbood, niet nog iets anders gezocht worden, dan louter bijgeloof? En laat het zich ook niet verklaren uit het karakter der volken, die iets dergelijks met hun Kong-tse en Lao-tse deden? Het spreekt vanzelf, dat ik het treurig systeem der Lâmâïstische hierarchie in Tibet niet in bescherming zal nemen. Een hoofdstuk over de verspreiding van het Buddhisme besluit het interessante werkje, dat wij in de handen van alle beoefenaars der godsdienst-geschiedenis wenschen, en dat wel waardig zijn zou in onze taal te worden overgezet.

Voordat wij er hier van scheiden veroorloof ik mij nog de opmerking, dat de meening van den schrijver, als zou de leer der zielsverhuizing ook in Egypte geheerscht hebben (blz. 89) op een dwaling berust. Althans wat men zoo zou kunnen noemen is geheel iets anders dan het Hindûsche geloof.

Islam and its Founder door J. W. H. Stobart, den bestuurder van La Martinière College te Lucknow, is een geschrift van gansch anderen aard. Het kenmerkt zich door volslagen gebrek aan *alle* critiek. De schrijver staat op streng orthodox en Bijbelsch standpunt. Al de legenden van het Oude Testament worden als zuivere historie aangenomen. Zelfs Galaten IV : 24 en 25 moet de woonplaats der Ismaëlieten helpen bepalen. De Arabieren hadden het Monotheïsme reeds van Noach, die, zonderling genoeg, een tijdgenoot van Abraham, gelijk Sem van Ismaël wordt genoemd (blz. 29); hoe zij daarvan zoozeer ontaard zijn, wordt niet verklaard. Aan Mohammed wordt zeer ten kwade geduid, dat hij niet verstond, hoe de riten van het Mosaïsme naar het eeuwig besluit van God schaduwen en typen zijn van den beloofden Messias, en dat hij van de dogmen van een Verlosser en van de voldoening geen begrip had (blz. 60), ja, erger nog het mysterie van 't Zoonschap en van de Drieëenheid verwerpt (blz. 142 en 147).

Wij eerbiedigen gaarne deze overtuiging, en hebben er geenszins tegen, dat men haar belijdt. Doch wij meenen, dat men, zich op dit standpunt plaatsende, geen wezenlijke geschiedenis schrijven kan. Wat Mohammed als zijn goddelijke roeping beschouwde is zijn val geweest. Hij had het Mosaïsme

of het Christendom moeten aannemen. Dat hij een nieuw geloof verkondigde, is een bewijs van zijn trots; want men zoekt God niet te vergeefs, en indien hij ernstig gezocht had, zou God hem het eenig ware licht wel hebben doen vinden. Daarmee dat hij aan God een naam gaf (alsof Mohammed dien naam had uitgedacht!) beging hij een groote zonde (blz. 66). Zoo redeneert Mr. Stobart. Bij alle erkenning van de liefde voor zijn onderwerp en de betrekkelijke waardeering van het geloof dat hij beschrijft, ook van zijn ernstig streven naar onpartijdigheid, blijkt toch telkens, dat hij slechts zien kan door den bril van den sectaris. Dat maakt hem, zonder dat hij 't wil, partijdig en bekrompen. Alles wat de Qorân leert omtrent de Jinns, zegt hij, is slechts bijgeloof; de Angelologie van 't Nieuwe Testament daarentegen behoort tot de „glimpses into the mystery of Gods Kingdom" (blz. 115). Maar dat is zeer natuurlijk: want „the Koran is human, the Bible is divine." En herhaaldelijk spant hij zich in, om het overbodig bewijs te leveren, dat het heilige Boek der Moslimen zijn oorsprong niet aan goddelijke ingeving te danken heeft (zie bijv. blz. 107).

Dit alles neemt niet weg, dat er ook vele ware en juiste dingen in dit boekje gezegd worden. De bladzijden, waarin hij de aanvankelijke eerlijkheid van Mohammed verdedigt (67 vg.) zijn zeer schoon. Over de polygamie en haar gevolgen heeft hij zeer goede opmerkingen (blz. 149 vvg.) En het zou geen moeite kosten hier nog een aantal andere passages bij te voegen. Wij kunnen echter moeilijk verhelen, dat wij met het werkje van Mr. Stobart niet bijzonder ingenomen zijn. Het is een geschiedenis van het leven van Mohammed, met een korte uiteenzetting zijner leer, gevolgd door een Hoofdstuk over de verspreiding van den Islâm, alles uit de tweede hand en van eenzijdig standpunt beschreven. In de *Conclusion* wordt echter een billijk oordeel over den Profeet geveld en veel waars van den Islâm gezegd.

Als een aanhangsel bij de aankondiging van laatstgenoemd werkje vermeld ik hier kortelijk het 290e *Heft* van de *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge* van Virchow en Holtzendorff: *Mohammed. Ein Charakterbild*, door

E. P. Georgens in Bern (Berlin, 1878). Het beeld is levendig geschetst, en zoover ik zien kan, naar waarheid. De schrijver sluit zich vooral aan bij Sprenger in diens werk: *The life of Mohammed from original sources*, doch put vooral een aantal bijzonderheden uit Termidî, een voor de Sunnieten canonisch geschrift, waarvan hem een Arabisch HS. met interlineaire Hindustanische vertaling door Sprenger verstrekt werd. Aan het slot spreekt de schrijver de verwachting uit, dat de Islâm met het Turksche rijk niet vallen, maar wellicht in anderen vorm herleven zal.

Michel Bréal, *Mélanges de Mythologie et de Linguistique* (Paris, Hachette & Co. 1878. Prijs *f* 4.15). Met bijzonder genoegen zullen zeker allen die althans eenige der opstellen kennen in dezen Bundel bijeengebracht, deze uitgave met vreugde begroet hebben. M. Bréal schittert door al de goede eigenschappen van den Franschman en zondigt niet door de gebreken, die er meestal mee gepaard gaan. Wat hij schrijft is de vrucht van ernstige en degelijke studie en gezonde critiek, en onderscheidt zich bovendien door keurigen, smaakvollen vorm. Hem te lezen is inderdaad een genot en geeft niet weinig vrucht. Hij zegt niet te veel, als hij in den aanhef zijner Voorrede verzekert: „Si les morceaux qui composent ce volume ont un mérite, c'est celui d'avoir toujours exactement marqué l'état de la science, et peut-être de lui avoir fait faire quelques pas."

Ik zal geen volledige inhoudsopgave van deze verzameling meedeelen. De grootste helft der opstellen behoort niet tot ons gebied, maar handelt over de vergelijkende taalwetenschap. Maar de groote helft der bladzijden is aan de wetenschap van den godsdienst gewijd. Het grootste en belangrijkste stuk van den Bundel, het eerste: *Hercule et Cacus*, *Étude de mythologie*, dat sints lang niet meer verkrijgbaar was en dat wel een derde deel van de geheele Verzameling uitmaakt, is in zijn soort een meesterstuk. De schrijver vergenoegt zich niet met het onderzoek en de verklaring van deze mythe, uit Virgilius aan ieder bekend. Hij handelt eerst over de mythen in 't algemeen, dan over de verschillende scholen van interpretatie, vooral de symbolische, die aan de vergelijkende voorafging en

wier deugden evenzeer als haar gebreken in het licht worden gesteld. Daarna werpt hij een blik op de Latijnsche mythologie en haar karakter, spoedig door het ongelijke huwelijk met de Grieksche zoozeer gewijzigd: een vermenging, die ook op de voorstelling van de mythe van Hercules en Cacus zulk een verwarrenden invloed uitoefende. De Latijnsche legende, waarin de oude mythologie was overgegaan, met name die van Sancus en Coecius wordt dan behandeld. Hij toont aan, op hoe zonderlinge wijze Hercules, de oude Latijnsche god der afscheidingen en insluitingen (*hercere*, *herciscere*), ten onrechte en alleen op den klank met den Griekschen zonnegod Herakles gelijkgesteld, in de mythe de plaats van Jupiter Sancus of Recaranus (Recuperator) had ingenomen, en hoe Cacus, in de Grieksche periode gansch verkeerd met *κάκος* in verband gebracht, oorspronkelijk Căcius of beter Caecius heette en een god der duisternis was. Vervolgens worden andere Indogermaansche mythen, of liever wordt dezelfde mythe bij andere Arische volken vergeleken, die van Herakles en Geryon bij de Grieken, die van Indra en Vṛtra bij de Vedische Hindûs, het dogme van Ormazd en Ahriman bij de Pârzen en de Germaansche mythe van Donar (Thôrr) en de Midhgardhslang, met nog eenige andere van gelijke soort. Daartusschen staan nog een paar allerbelangrijkste hoofdstukken over de Vedische mythologie met de Grieksche vergeleken en over de formatie van de fabel, waarin hij tracht aan te toonen, waar de mythen vandaan komen. Ook de slang uit het paradijs wordt niet vergeten. Een laatste hoofdstuk dat aan het trekken der slotsom voorafgaat, dient om aan te toonen, hoe de oude natuurmythe bij de Hindûs en Grieken geheel werd veranderd en een ethische beteekenis ontving.

Deze dorre opsomming kan nog maar zeer gebrekkig een voorstelling van den rijken inhoud geven, maar is voldoende om te doen zien, dat men hier vrij wat meer vindt dan de titel belooft, een verhandeling namelijk over de vergelijkende mythologie door een enkel treffend voorbeeld opgehelderd. De mythen worden hier volgens een gezonde methode verklaard en niet voorgesteld, hetzij als vermomde historie, hetzij als allegorieën, metaphoren of symbolen, hetzij als verkeerd begrepen dichterlijke fantasieën van den ouden tijd. En al kunnen

wij ons niet met alles vereenigen wat M. Bréal beweert; al blijven wij meenen, in weerwil van zijn protest (p. 79), dat ook de zoogenaamd Indo-germaansche godsdiensten met Animisme en dus ook met Fetisisme begonnen (niet met zoo iets trouwens als hij voor Fetisisme houdt, t. w. aanbidding van stoffelijke voorwerpen als zoodanig); al weten wij, dat de vergelijkende Mythologie die hij beoefent, nog slechts den grondslag uitmaakt van die vergelijkende godsdienstleer, welke onze taak is, en welke zich niet tot een enkel ras mag bepalen; wij meenen, dat geen ernstig beoefenaar der godsdienstwetenschap zijn opstel ongelezen mag laten. Ook uit het kleinere stuk dat volgt, over de Mythe van Oedipous, is veel te leeren. De auteur heeft duidelijk aangetoond, dat de oude held oorspronkelijk een zonnegod moet geweest zijn.

De drie volgende opstellen handelen over onderwerpen aan het Pârzisme ontleend. Het eerste is het bekende: Over de Geographie van het Avesta, waarin de schrijver betoogt, dat die geographie geheel fabelachtig is, en met name dat de 1e Fargard van den Vendîdâd geen herinnering bevat van de immigratie der Perzische volken in Erân, gelijk dat vroeger door velen werd aangenomen. Ofschoon ik het laatste gevoelen zeker niet zal verdedigen en erken dat Bréal over dit onderwerp vele juiste opmerkingen geeft, ben ik toch wat de hoofdzaak betreft nog niet geheel overtuigd. Doch ik wil gaarne toestemmen, dat de hooge oudheid aan de Heilige Schrift der Pârzen gemeenlijk toegekend, hoemeer men die onderzoekt, steeds twijfelachtiger wordt. Dat met enkele trekken aan te wijzen is het doel van het korte artikel: Over de samenstelling der Zendboeken, het laatste, waarmede wij ons hier bezig houden. 't Is duidelijk dat Bréal neigt tot de meening, dat althans een groot deel van 't Avesta is samengesteld in den tijd der Arsaciden, dus lang na den val van het rijk der Achaemeniden, al wil hij slechts „indiquer des possibilités plutôt que trancher une question sur laquelle la science n'a pas encore de données suffisantes.” De oudheid van het stelsel in zijn hoofdtrekken wil noch kan hij loochenen; de opschriften der Oud-Perzische koningen zijn daar om te bewijzen, dat de godsdienst naar Zarathustra genoemd reeds door hen werd beleden, en de berichten der Grieken staven het evenzeer,

Maar het zou kunnen zijn, dat het Avesta, gelijk wij het thans bezitten, een later gemaakte verzameling was. Wij hopen dat M. Bréal zelf zijne hier slechts opgeworpen vragen nader formuleere en poge daarop een voldoend antwoord te vinden, waartoe hij uitnemend bevoegd is.

Het bekende werk van François Lenormant over de Chaldeeuwsche Magie is thans, in het Engelsch vertaald door W. R. C(ooper?), bij Samuel Bagster & Sons te Londen verschenen onder den titel: *Chaldean Magic: its origin and development.* Wij zouden daarvan, na de aankondiging van het Fransche werk die wij vroeger gaven, natuurlijk geen melding maken in ons Letterkundig Overzicht, ware het niet dat de titel tevens de woorden bevatte: *with considerable additions by the Author and notes by the Editor.* De schrijver heeft getracht de uitkomsten van eigen en anderer onderzoek, sedert de uitgave van zijn werk in het Fransch, in deze Engelsche vertaling in te lijven en zijn boek dus voor een goed deel omgewerkt. Soms heeft hij tot een of twee aanhangsels zijn toevlucht moeten nemen. Zoo aan 't eind van het 13e Hoofdstuk: een over de identiteit van den Akkadischen god Hea en Oannes en een over den strijd der zeven booze geesten tegen de Maan. Wat den eerstgenoemden appendix betreft, hij dient om de vroegere meening van velen, ook van L. zelven, dat de god Oannes, het amphibie half-mensch half-visch, waarvan Berosos spreekt, dezelfde zijn zou als de opperste god der Akkads Ana of Anna, de Anu der Babyloniërs en Assyriërs, terug te trekken. Hij tracht nu te bewijzen dat hij niemand anders is dan Hea of Ea, de Heer der Aarde, de derde god der hoogste godentrias en dus ook dezelfde als de 'Ωὴς van Helladius en de 'Αὸς van Damascius. De naam Aos of Oës zou dan met Hea, de naam Oannes met *Ea chan*, Hea de visch, overeenstemmen. Ik weet niet, of deze laatste combinatie reeds in de teksten gevonden is. Maar hoe men den Aos van Damascius en Oannes vereenzelvigen kan, is mij raadselachtig, daar deze blijkbaar goed ingelichte schrijver als de hoogste triade en dus als drie verschillende goden der Babyloniërs noemt Anos, Illinos en Aos, en Anos duidelijk met Anu, Ana en Oannes overeenstemt. Het kan echter zijn, dat

werkelijk de mythe van den vischgod alleen bij Hea behoort en dat de Grieken de namen verward hebben. Lenormant kan niet nalaten zijn scherpzinnig vernuft aan de verklaring der Babylonische godennamen, zooals de Grieken die geven, uit het Akkadisch of Assyrisch te beproeven, vaak echter om zijn eigen conjecturen spoedig zelf terug te nemen. Dezelfde appendix bevat een reeks van zulke proeven; doch indien ze alle even onzeker zijn als de sints lang weerlegde vereenzelviging van den Babylonischen Noach Xisouthros of Sisithros met den volkomen problematischen Chasisatra van de zontvloedlegende, die inderdaad Tamzi heette, kunnen wij er het nut niet van inzien. Hoeveel de schrijver dan ook in zijn werk veranderd en misschien verbeterd moge hebben, dezelfde gebreken die het oorspronkelijke aankleefden, gebrek aan strenge methode, haastige gevolgtrekkingen, wilde gissingen, gewaagde combinaties kenmerken ook deze Engelsche uitgaaf. Dikwijls blijft hij nog getrouw aan transscripties van eigennamen, waarvan de onjuistheid sints lang bewezen is, zooals Bin (of Vul) voor Raman, Adar voor Ninib, of verandert die zonder den grond op te geven, om dan weldra weder tot de vroegere terug te keeren, zooals Silik-mulu-chi, die van blz. 19 tot 64 Silik-mulu-dug heet. Bij de groote onzekerheid evenwel, die in dit opzicht nog heerscht, kunnen wij den schrijver over deze weifeling niet hard vallen. Had hij alleen in deze bijzaak gezondigd, wij zouden niet tot zulke groote voorzichtigheid in het gebruik van zijn boek behoeven te raden.

Ik mag echter daarvan niet afstappen, zonder nog met eenige woorden melding te maken van het Aanhangsel tot het geheele werk, waarin M. Lenormant de dikwijls besprokene vraag, of de naam Sumirs dan wel Akkads de oudste bewoners van Chaldea en Babylonië aanduidt, nog eens vrij uitvoerig behandelt. Zooals men weet verdedigt Oppert, laatstelijk ook Delitzsch, de eerste, Lenormant met Sayce en vele anderen de laatste meening. Hij is thans door onderzoek en nadenken tot een andere slotsom gekomen, dan die welke hij tot nog toe staande hield. Niet dat hij zich nu bij Oppert en Delitzsch aansluit. Hij is overtuigd dat zij dwalen, doch dat hijzelf ook gedwaald heeft. Sumirs en Akkads staan niet ethnographisch maar slechts geographisch tegenover elkander; het zijn de be-

woners der vlakten en der hoogten, in taal waarschijnlijk weinig verschillend, doch beiden Niet-Semieten. Voor de taal mag evenwel de naam Akkadisch behouden blijven, omdat, naar L's. overtuiging, de Assyriërs zelven haar zoo noemden. Maar zeker mag men noch de Sumeriërs, noch de Akkadiërs als Semieten beschouwen. Ik moet voor de gronden, waarop dit gevoelen steunt, naar het werk zelf verwijzen. Behalve met hetgeen over den naam der taal gezegd wordt, waaromtrent ik nog steeds twijfelingen koester, kan ik mij met Lenormant's bewijsvoering zeer goed vereenigen. Ik was sints geruimen tijd overtuigd, dat Sumirs en Akkads tot hetzelfde ras behoorden, en bepaalde mij dus in mijn *Geschiedenis van den godsdienst* blz. 72 voorzichtiglijk tot het vermelden van verschillende gevoelens. De uiteenzetting van L. heeft mij in mijn overtuiging gesterkt, ofschoon enkele punten nog onzeker blijven.

Het zij mij vergund, ten slotte, nog met eenige woorden melding te maken van mijne redevoering over *De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende Geschiedenis der Godsdiensten*, waarmee de leerstoel voor de geschiedenis der godsdiensten in 't algemeen, aan de Rijks-Universiteit te Leiden, werd ingewijd (Amsterdam, P. N. van Kampen & Zn. 1877). Ik heb daarin eerst een zeer kort overzicht gegeven van hetgeen er in de bouwvallen van Babel en Assur voor de godsdienst-geschiedenis belangrijks gevonden is, en tracht dan de vraag te beantwoorden, of wij uit die nieuwe bronnen, ons geopend, met gerustheid mogen putten. Lang heb ik stilgestaan bij de bezwaren, die tegen het bezigen der Assyrisch-Babylonische Spijkerschriften als geschiedbronnen zijn in te brengen, maar spreek toch de overtuiging uit dat zij, niet haastig en met koortsige jacht naar verbazende resultaten, maar ernstig, wetenschappelijk en onpartijdig onderzocht, een rijke vrucht beloven voor de vergelijkende geschiedenis der Semietische godsdiensten. Daartoe roep ik ten laatste de hulp en medewerking der strenge Semietische philologen in.

Hiermede zou ik kunnen volstaan. Maar ik maak van deze gelegenheid gebruik, om op te komen tegen de scheeve voorstelling die een buitenlandsch geleerde gegeven heeft van het gevoelen, dat ik verdedigde. In de *Theologische Literaturzei-*

tung voor 1877 n°. 26, col. 684 vindt men een korte aankondiging van mijn Rede door den Straatsburger Hoogleeraar Wolf Graaf Baudissin. Daaruit blijkt, dat de beoordeelaar het stuk dat hij critiseert slechts zeer vluchtig gelezen heeft. Hij zegt, met verwijzing naar blz. 33, o. a.: „ihnen (den Semitischen Religionen) gegenüber räumt der Verf. jenen (den Assyrischen Texten) dieselbe Stelle ein, wie den Veden im Verhältniss zu den arischen Religionen." Dit is geheel iets anders dan er op de aangehaalde bladzij te lezen staat. Daar schrijf ik: „wat de godsdienstgeschiedenis betreft durf ik wel staande houden, dat de godsdienstige letterkunde van Babel en Assur *bestemd* is voor de vergelijkende theologie der Semieten hetzelfde *te worden*, wat de Veda voor die der Ariërs is." In de verwachting, dat zij bestemd zijn dat eenmaal te worden, ligt vanzelf de overtuiging opgesloten, dat zij het nu nog bij lange niet zijn.

Voorts heet het: „Der Verf. macht mit einigen von Gutschmidt entlehnten Ausstellungen an dem bisherigen Verfahren der Assyriologen auf die Unsicherheit der Entzifferung aufmerksam" (S. 21 ff.). Het is waar, ik heb Gutschmidt genoemd, en indertijd toen zijn brochure verscheen haar gelezen, doch haar noch geëxcerpeerd, noch later weer ingezien, zoodat ik inderdaad niet zoo afhankelijk van dien geleerde ben, als Graaf Baudissin gelieft te zeggen. Ik heb eerst de door V. Gutschmidt en anderen gemaakte bezwaren kortelijk vermeld en daarna de mijne, deels trouwens reeds sints lang in verschillende aankondigingen uitgesproken, er aan toegevoegd (zie bladz. 25). De beoordeelaar maakt voorts grooten ophef van de onzekere lezing der godennamen, alsof ik daarvan onkundig ware. Ik heb er blz. 23 zelf op gewezen, en alleen gezegd dat de lezing van de namen der *hoofdgoden*, op een paar uitzonderingen na, vaststaat, wat zeker geen deskundige zal loochenen.

Graaf Baudissin eindigt met een ernstige waarschuwing tegen het gebruik voor de godsdienstgeschiedenis, dat ik voorstel van de Babylonisch-Assyrische letterkunde te maken, en zegt dan dat wij ons „*einstweilen*" (hijzelf onderstreept) moeten vergenoegen met de voldoend zekere algemeene trekken der mythologische verhalen en de evenzeer duidelijk te lezen odenlijsten, doch dit alles dan steeds met de berichten, die

wij van elders hebben moeten vergelijken. Ieder die Nederlandsch verstaat kan zien, dat ik niets anders wil, en „einstweilen" nog niet meer verlang. Ik bedoelde een waarschuschuwing tegen overijling en tegelijk een aansporing tot nauwkeuriger onderzoek te geven, en ik word voorgesteld als iemand die met blind vertrouwen alle gissingen en combinaties der Assyriologen aanstonds als bouwstoffen voor de godsdienstgeschiedenis wil gebruiken. En zeker, als men mijne woorden op blz. 29 leest: „ik kan niet loochenen, dat degeen, die den godsdienst der Babyloniërs en Assyriërs en zijn geschiedenis wil leeren kennen en daartoe de werken der Assyriologen raadpleegt, zeer, zeer voorzichtig moet wezen in zijn keus, tot achterdochtigheid toe, en van 't geen velen hunner daarover meedeelen niets gelooven moet, voordat hij 't met eigen oogen in de teksten heeft gezien, of voordat het hem althans met voldoende bewijzen is gestaafd"; als men deze woorden leest, zeg ik, zal men 't zonderling vinden, dat iemand noodig acht te waarschuwen tegen de lichtvaardigheid van hem die ze schreef.

C. P. T.

BLADVULLING.

Engeland is toch een paradijs voor schrijvers over theologische onderwerpen. In 1874 verscheen de eerste uitgave van *The Life of Christ* bij Frederic W. Farrar, D. D., F. R. S. Master of Marlborough College (thans: Canon of Westminster) and Chaplain in Ordinary to the Queen, twee zware deelen à 24 s. (c. *f* 14). Nu is van dat boek de achttiende editie uitgekomen. Het werk is in de laatste weken in ons land bij naam meer bekend geworden, omdat het den grondslag moest

vormen van het, om de zonderlinge fata van de eerste aflevering, zoo veel besproken Leven van Jezus van Dr. J. H. Gunning. Van denzelfden auteur is nu een ander werk verschenen, mij door een Schotsch vriend toegezonden, dat waarschijnlijk niet minder opgang zal maken. Het is een verzameling van vijf leerredenen, uitgesproken in de Westminster Abdij in November en December 1877. De titel is: *Eternal Hope* (London, Macmillan and C[o].). Die preeken hebben opspraak verwekt. Men verhaalde, dat Dr. Farrar niet meer geloofde aan..... de hel. Tegen die verdenking acht hij zich verplicht op te komen en tot zijne verdediging geeft hij de bewuste stukken uit, met een ophelderende inleiding en een reeks excursen, behelzende allerlei citaten en uitlegkundige opmerkingen. Was de schrijver reeds uit zijn Life of Christ bekend als iemand van zeer uitgebreide lectuur en van veel talent voor den vorm, ook dit nieuwe werk geeft daarvan de sprekendste bewijzen. Ook afgezien van den inhoud zouden deze redenen aandacht verdienen om de boeiende en vrije wijze van spreken. Al behandelen zij meest een dogmatisch onderwerp en al vreest de spreker niet zijne hoorders met patristische citaten te overtuigen, er is toch geen twijfel aan, of zijne woorden zullen met gespannen aandacht zijn gevolgd en de meer stichtelijke gedeelten moeten een diepen indruk hebben gemaakt. Het was, beweert hij, een misverstand, als men het heeft opgevat, alsof hij aan geen straffen hiernamaals geloofde. Wat hij bestreed is vooreerst de zinnelijke voorstelling van de toekomstige vergelding, maar dan, en dat is de hoofdzaak, de eeuwigheid der straffen. Hij zou een vagevuur erkennen, als een loutering door straf met waarschijnlijk (maar niet zeker) gunstig resultaat voor allen, indien men dat in geestelijken en niet in grof materieelen zin verstond. Men kan zich voorstellen, hoe hij zich voor die denkwijze beroept op de algemeene strekking en op sommige bepaalde uitspraken van het N. T., en hoe zich daaraan aansluit het beroep op het natuurlijk gevoel zijner hoorders, dat onmogelijk vrede moet kunnen houden met een Godsbegrip, als de leer der eeuwige verdoemenis onderstelt. Maar Dr. Farrar is ook een rechtzinnig man, voor wien een schriftwoord van dogmatischen inhoud goddelijk gezag heeft. Hij moet dus ook de teksten, die tegen

zijn stelling schijnen te pleiten trachten te ontzenuwen. Dit geeft hem de meeste zorg. Wel zegt hij, dat onze vaste en zekere hoop van eeuwigdurende gelukzaligheid niet rust op zulk een ellendigen grondslag als de betwiste beteekenis van een Grieksch adjectivum, maar *αἰώνιος* moet toch in zijn stelsel ingevoegd worden. Door zijne schriftbeschouwing niet in staat aan het woord zijn wezenlijken, historischen zin te geven, vergt hij van de exegese meer dan zij met een eerlijk hart hem kan inwilligen. Daarbij doet zich telkens het bekende verschijnsel voor, dat omvangrijke geleerdheid, in den dienst van een geliefkoosde dogmatische meening gesteld, het oog dikwijls meer benevelt dan verheldert. Men heeft zulk een overvloed tot zijne beschikking van hetgeen anderen van deze of gene plaats hebben gezegd, dat men verzuimt scherp na te gaan, wat er eigenlijk staat.

Maar men miskent de waarde van zulk een boek als dit, wanneer men het beoordeelt naar het klemmende van de bewijzen die het aanvoert. Het ontleent zijne beteekenis niet aan hetgeen het ons kan leeren, maar aan hetgeen het vertegenwoordigt in den kring, waaruit het afkomstig is. Uit dat oogpunt beschouwd is de Eternal Hope van Farrar een interessant verschijnsel. Hij behoort tot de richting, die een scherp onderscheid maakt tusschen geloovigen en ongeloovigen en zich daarmede wapent tegen al wat door mannen als de auteur van Supernatural Religion met kracht van bewijzen wordt aangevoerd. Canon Westcott, Regius Professor of Divinity aan de Universiteit van Cambridge heeft het in de Contemporary Review van November l.l. weer bepleit, dat er zekere „conditions" voor den Christen zijn, die niet in debat kunnen worden gebracht. De auteur van „Supernatural Religion" heeft in The Fortnightly Review van 1 Febr. het onzinnige van die bewering aangetoond. Zal Canon Westcott zich daardoor laten overtuigen? Waarschijnlijk niet. De orthodoxie neemt van die zijde geen argumenten aan. Maar hoe zal zij zich afsluiten tegen de twijfelingen, die in haar eigen boezem oprijzen? Als Canon Farrar niet meer aan de eeuwigheid der straffen gelooft, dat is een geheel andere zaak. Wij zullen er waarschijnlijk wel meer van hooren.

R.

BLADEN UIT DE GESCHIEDENIS DER OUDE GODSDIENSTEN.

Ik wensch nu en dan in dit Tijdschrift eenige vragen tot de geschiedenis der oude godsdiensten behoorende te bespreken, of een enkele bladzijde daarvan te schetsen. Mijn doel is in de eerste plaats het een en ander, voorkomende in mijn *Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, aan te vullen en te verbeteren. Sedert de verschijning van dit werk toch hebben de ontdekkingen en studiën op het gebied der Egyptische en West-Aziatische oudheid niet stilgestaan, en het laat zich niet aanzien dat van een werk als dit, in ons vaderland, ooit een tweede uitgave mogelijk zal zijn. Vooral de bronnen voor de kennis van de Babylonische en Assyrische godsdiensten vloeien thans veel rijkelijker dan toen, en wij zullen ons daarmee dus het meest hebben bezig te houden. Maar eenige gedeelten der Egyptische godsdienstgeschiedenis verdienen vooraf een nadere behandeling. Een daarvan, een zeer betwist vraagstuk, moet het onderwerp van dit eerste artikel uitmaken.

I.

DE DIERENDIENST DER EGYPTENAARS.

Reeds in de oudheid werd men getroffen door het groot aantal dieren, dat de Egyptenaars heilig hielden en waarvan zij niet weinige als goddelijke wezens vereerden, en zoowel toen

als later heeft men meermalen beproefd dit in ons oog zoo zonderling verschijnsel te verklaren. Nergens toch heeft de dierendienst zulk een hoogte bereikt, als bij de oude bewoners van het Nijldal. De gewijde dieren werden door hen met rijke offers voorzien, goed gevoed bij hun leven en na hun dood even zorgvuldig als de menschen gebalsemd en even plechtig bijgezet in somtijds zeer prachtige graven. Met hun standaarden ging men rond, om inzamelingen te hunnen behoeve te houden en bracht daardoor niet weinig bijeen. Bezorgde ouders kwamen de orakels der heilige dieren voor hun zieke kinderen raadplegen, en hadden ook daarvoor milde offers over. Er was geen landstreek, geen plaats van eenige beteekenis, of zij bezat haar heilig dier. Wel ontvingen niet alle een even groote hulde. Daar waren er onder, die van godheden weinig verschilden en die ook uitdrukkelijk de levende godheid op aarde genoemd werden, zooals de beide stieren van Memphis en Heliopolis, Hapi en Mena, de zwarte en de gele of witte, incarnaties van den verborgen en den zichtbaren zonnegod, de ram van Mendes en van Thebe, de krokodillen van Ombos en het Fayum; andere, zooals de ibis van Thut, de sperwer van Rā en Har, de gans van Seb, het vrouwelijk nijlpaard van Isis, schijnen meer als typen en levende vertegenwoordigers der goden ontzien en vereerd te zijn; andere eindelijk, zooals die kat te An (Heliopolis), waarvan het XVIIe Hoofdstuk van het Doodenboek gewaagt, schijnen weer louter als emblemen van de eene of andere godheid beschouwd te zijn. Toch was het verschil meer gradueel dan soortelijk. Waren wij met al de bijzondere plaatselijke eerdiensten der oude Egyptenaars volledig bekend, het zou waarschijnlijk blijken, dat geen enkel heilig dier niet op de eene of andere plaats diezelfde goddelijke hulde ontving, die uit naam van gansch Egypte aan den Hapistier van Memphis en den ram van Thebe gebracht werd.

Ik heb in mijn *Vergelijkende geschiedenis*, blz. 127 vg. reeds aangetoond, dat het verschijnsel niet op zichzelf staat, maar dat de voorbeelden van heilige dieren, die levend vereerd werden, zeer talrijk zijn. Het gebruik bestond ook bij Ariërs en Semieten, de rassen, waarmee de Egyptenaars het nauwst verwant zijn. Het is zelfs thans nog in bloei, zooals bij de

Buddhistische volken van Achter-Indië, waar de heilige krokodillen en de witte olifant de voorwerpen van geen minderen eerbied en zorg zijn, als de stieren en krokodillen in het oude Egypte. Vooral in Afrika is het algemeen verbreid, ook in streken, waar aan geen navolging van Egyptische voorbeelden kan gedacht worden. Zoo heerscht bij de Bantu-volken (Kaffers) de gewoonte, dat de vader voor elk kind dat hem geboren wordt, in de veekraal een koe uitkiest, uit degene die daartoe bijzonder bestemd zijn, en een bos haar uit den staart van het dier plukt. De haren, op mysterieuze wijs samengeknoopt, worden dan door de moeder om den hals van den kleine gehangen. De koe en haar jongen blijven voor de familie heilig; zij mogen niet verkocht of weggeschonken worden; en zoo het kind een dochter is, die dus bij haar huwelijk de familie verlaat, moet zij het dier als haar eigendom met zich nemen [1]).

Wat onze Bosman van de Slavenkust verhaalt [2]), heeft nog meer overeenkomst met de Egyptische gebruiken. Onder een schoonen, hoogen boom, zoo vertelt hij, twee mijlen van het koninklijk dorp, bevindt zich het slangenhuis. Daarin woont de grootvader der slangen, die bijzonder groot en dik is. Men verhaalt, dat hij zeer oud moet zijn en lang geleden derwaarts kwam, om de goddeloosheid van anderen te ontgaan. Voormaals was de koning gewoon bedevaarten naar die heilige plaats te houden, waarbij hij met groote pracht omringd was en rijke geschenken aanbracht. Uit zuinigheid had hij echter in Bosman's tijd die kostbare tochten afgeschaft en zond er nu alleen zijn „wijven" heen, die natuurlijk zooveel niet behoefden te offeren als zijne Majesteit zelf. De laatste maal dat hij er zelf heenging vergezelde hem een Franschman, M. Ducas, die zich daarvoor evenals de vorst en de priesters in tijgervellen had uitgedost, iets waarover de brave Bosman zich zeer verontwaardigt. Het is erger dan Naäman de Syriër, zegt hij. Die tijgervellen, luipaards- of pantherhuiden zijn door geheel Afrika heen de dracht der aanzienlijken in hun pries-

1) G. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's ethnographisch und anatomisch beschrieben* (Breslau, 1872), blz. 108.

2) W. Bosman, *Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud- tand- en slavekust*, (2e Dr. 1709) II, blz. 160 vg.

terlijk karakter, en de voornaamste priesters van Egypte, met name de dienstdoenden bij den Hapi van Memphis, onderscheidden zich juist door de pantherhuid.

Eindelijk, om nog slechts een uit vele voorbeelden te noemen, als wij lezen [1]) hoe in Ashanti te Dix Cove, in een zoetwater-vijver, een twaalf voet lange alligator gehouden wordt, die op den roep der Fetispriesters boven komt en dan door hen met een witten vogel gevoed wordt, dan denken wij onwillekeurig aan 't geen Herodotos en Strabo [2]) omtrent de krokodillen in het meer Moeris vertellen.

De oorsprong van den Egyptischen dierendienst kan dus zeker geen andere zijn dan het Animisme, dat overal dezelfde verschijnselen in 't leven riep, en dat in sommige dieren de belichaming van machtige geesten, in hun kenmerkende eigenschappen bijzondere tooverkrachten deed zien, zoodat het raadzaam werd zich de gunst dier geesten te verzekeren en die krachten òf onschadelijk te maken òf tot eigen voordeel te keeren. Toen ik in 1869 het eerste stuk mijner *Vergel. Geschiedenis* in het licht gaf, had ik dat nog niet ingezien. Ik meende toen den Egyptischen dierendienst nog te moeten afleiden uit de mythologie en symboliek, met name de dierensymboliek der godenleer. Dichters en priesters, zoo redeneerde ik, wisten de eigenschappen hunner goden niet krachtiger en duidelijker te schilderen, dan door ze met de bekende eigenschappen van sommige dieren te vergelijken. Die godsdienstige beeldspraak werd dan door het volk verzinnelijkt. De zucht om de godheid nabij zich te hebben, deed de behoefte aan allerlei grootere en kleinere beelden ontstaan, waaraan van-zelf de gedaante werd gegeven door dichters en profeten aan de goden toegekend, en eindelijk werd het levende dier zelf een waarborg van hun leven en tegenwoordigheid.

Een nauwkeuriger studie van de godsdiensten der natuurvolken overtuigde mij, dat deze verklaring althans gebrekkig was, en zeker voor den dierendienst, zooals hij ook daar heerschte, niet paste. Ik nam haar dus in de Verbeteringen

---

1) T. E. Bowditch, *Mission to Ashantee* (Londen, 1819) blz. 265 noot †.
2) Herod. II, 69. Strabo XVII, p. 558.

en Bijvoegsels, achter het 3e stuk (in 1872) gevoegd, terug. „De Egyptische dierenvereering," schreef ik daar, „verschilt niet van die der oudere volken, dan alleen door haar rijkdom. Ik meen nu dit feit (dien grooteren rijkdom namelijk) te moeten verklaren uit de hoogere oudheid der Egyptische beschaving. De Egyptische symboliek is een eerste poging om het Fetisisme te vergeestelijken, en omdat de Egyptische godsdienst, zoo niet de oudste, althans een der oudste beschaafde godsdiensten is, zijn de sporen van den ouden natuurgodsdienst daarin duidelijker te bemerken, dan in andere, die zich later ontwikkelen."

In 't algemeen is dit nog altijd mijn gevoelen. Doch ook in de eerst gegeven en later teruggenomen verklaring ligt waarheid. De eene sluit de andere niet geheel en al uit. Tot recht verstand van den rijken Egyptischen dierendienst moeten wij beide laten gelden. Dat aan te toonen is het doel dezer bladzijden.

Ik zal niet noodig hebben de vele gissingen van anderen te weerleggen. Men vindt er vele bij Wilkinson [1]) vermeld. Daaronder die van Diodoros, waaruit men mag kiezen: de overwinningen onder dierenstandaarden behaald, zoo luidt de eene, leidde tot vereering dezer dieren; maar hoe kwamen de dieren dan op de standaarden? Misschien, meent hij, was 't ook eenvoudig dankbaarheid voor de weldaden, die men aan de dieren verschuldigd was; ook voor die van den gier, den ibis, den leeuw, den krokodil? Of het moet zijn, omdat de goden, hetzij wegens de boosheid der menschen, hetzij om zich aan hen te openbaren, zich oudtijds in dieren veranderd hadden, en deze daarom heilig werden geacht. Ik ga andere, zooals van Pseudo-Plutarchos, met stilzwijgen voorbij. Alleen de verklaring van den geleerden Wilkinson vermeld ik nog in 't voorbijgaan. De zorg voor de gezondheid in 't vochtige, lage Nijldal, meent hij, maakte noodzakelijk, dat de gestorven dieren zorgvuldig begraven werden; daarom zorgden de priesters, dat voor de dieren een groote eerbied werd ingeboezemd. Of zoo de goddelijke hulde, aan de levende die-

---

1) Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*. 2d Series, II, p. 92—113. Vgl. ook 1st Series, III, p. 394.

ren bewezen, werkelijk verklaard zou zijn? Ook heeft men sints lang ingezien, dat zoodanige gebruiken niet door vorsten of priesters kunnen bevolen of opgelegd worden. Indien het heet, dat Koning Kakau (Kaiechos) van de IIe dynastie den dierendienst in Egypte heeft ingevoerd, dan kan dit slechts van tweeën een zijn: òf een sprookje, ontstaan uit zijn naam, die „de (heilige) stieren" beteekent, òf de herinnering aan een officiëele regeling, door hem aan het oude volksgebruik gegeven.

Dat het vereeren van heilige dieren in Egypte, in 't algemeen genomen, een overblijfsel was van den ouden animistischen natuurdienst des volks, blijkt aan de eene zijde daaruit, dat juist bij de Natuurvolken dit verschijnsel algemeen in vollen bloei en alleen bij hen, uit hun beschouwingen, verklaarbaar is, en wordt aan de andere zijde door verscheiden feiten gestaafd. Men lette vooreerst op de echt-animistische gebruiken, met den dierendienst verbonden. Zoo verhaalt Pseudo-Plutarchos [1]), dat de Egyptenaars gewoon waren bij groote droogte, epidemie of eenig ander dergelijk onheil, eenige heilige dieren heimelijk naar een donkere plaats te brengen, en ze met bedreigingen bevreesd te maken. Zelfs zouden ze later, als 't onheil niet werd afgewend, wel ter dood zijn gebracht. Zoo handelt de wilde met zijn geesten en hun belichaming; bij een beschaafd volk als 't Egyptische kan het slechts overleving uit een vroeger tijdperk zijn.

Een ander bewijs voor mijn stelling is, dat het paard en de kameel niet onder de heilige dieren voorkomen; iets, wat reeds de verwondering van Wilkinson gaande maakte, en door hem alleen aan de eigenzinnigheid der Egyptenaars werd toegeschreven. Hij wist destijds nog niet, wat later bleek, dat beide dieren aan de oude Egyptenaars onbekend waren en eerst in betrekkelijk later tijd, waarschijnlijk na den val van het Middel-Rijk, werden ingevoerd. Toen waren de Egyptenaren het eigenlijk animistisch standpunt reeds verre te boven. Nieuwe dierendiensten konden zij niet meer vormen. De oude bleven bij hen alleen in eere, omdat zij oud waren en er sints lang een mystiek-symbolische beteekenis aan werd gehecht.

---

1) *De Iside et Osiride*, 73.

Zoo alleen verklaart zich ook de groote woede des volks tegen allen, die opzettelijk of bij ongeluk een heilig dier doodden. Zij moesten sterven. En degenen, die den schuldige nog trachtten te redden, door hem een boete op te leggen, wat hun echter slechts zelden gelukte, waren juist de priesters.

Het zou echter hoogst onbillijk zijn, den dierendienst der Egyptenaars eenvoudig Fetisisme te noemen, door het bedrog van listige priesters geëxploiteerd; zooals onder anderen Bastian meermalen beweerde en zooals dat ten grondslag schijnt te liggen aan de voorstelling, die Ebers in zijn bekenden roman *Warda* van de aanbidding van 't heilig hart van den ram te Thebe geeft. De Egyptische schriftgeleerden waren in hun symboliek en mystiek te goeder trouw. Het standpunt van het oude Animisme waren zij reeds verre te boven. Zij konden geen dieren meer aanbidden, die niet met een hooger goddelijk wezen in verband stonden, doch zouden het zelven heiligschennis geacht hebben, een bestaanden eeredienst af te schaffen. De gewijde en vereerde dieren ontvingen een hooger beteekenis. Zij werden incarnaties of althans zichtbare vertegenwoordigers der hemelsche en onzichtbare wezens, die de macht over alle dingen uitoefenden, en dezen werden in hen aangebeden. Men kan met recht zeggen, dat dit in Fetisisme wortelt, maar het is geen Fetisisme meer; het is mystiek geworden.

Op de vraag: hoe de Egyptenaren er toe kwamen aan zooveel dieren een aanbidding als aan Goden te wijden? moet dus, gelijk overal elders, het antwoord gegeven worden: dat is een overblijfsel uit het animistisch tijdperk, dat ook zij eens doorleefden. Maar daarmede is de vraag nog niet beantwoord, waarom zij vele dieren wel, andere niet vereerden; noch die veel moeilijker vraag: waarom ze bepaalde dieren met bepaalde godheden verbonden.

Op de eerste dezer twee vragen is het antwoord deels zeer gemakkelijk, deels onmogelijk te geven. Waarom een volk, dat zich op veeteelt toelegt, een volk van schaapherders, den ram en den bok, een volk van gezeten veehouders en van landbouwers stier en koe, waarom de bewoners van het Nijldal den krokodil en het nijlpaard vereeren, springt van zelf

in het oog. De dieren, aan wie zij hun welvaart te danken of van wie zij iets te vreezen hebben, zijn die, waaraan de natuurvolken de meeste hulde brengen. Daarbij komen dan nog andere, die door schoonheid, kracht, buitengewonen vorm of bijzondere eigenschappen de verbeelding treffen en den indruk maken van wezens, met zeldzame tooverkrachten begaafd. Eindelijk zijn er, aan wie men bijzondere verplichtingen meent te hebben. Zoo was de jakhals voor den Egyptenaar een voorwerp van groote vereering, omdat hij om de graven rond-doolde en daarvoor een wachter scheen, en de onschendbaarheid der graven in Egypte op zoo hoogen prijs werd gesteld. Maar er heerscht op dit gebied toch ook veel toeval en grillige luim. Een onbeduidend voorval kan een dier of iets anders tot Fetis maken. De aanleiding daartoe ligt niet altijd in datgene, wat wij juist het merkwaardigste van zulk een voorwerp zouden achten. Om te weten, wat de reden was, die aan sommige dieren een bijzondere heiligheid deed toeschrijven, zou men omstandigheden moeten kennen, die de Egyptenaars zelven sints lang vergaten. En het is even onmogelijk te verklaren, waarom zooveel andere dieren, en daaronder sommige, die elders tot de gewijden behoorden, zooals de schildpad en de uil, juist bij hen geen vereering ontvingen. Misschien is bij vele de oorzaak deze, dat zij er eerst later mee bekend werden, zooals wij dat zeker weten van paard en kameel, en ook wel van den olifant mogen zeggen. Doch er blijft altijd nog een aantal over, dat zij van den aanvang kenden en toch niet aanbaden, zonder dat ons duidelijk wordt waarom.

De andere vraag, waarom de Egyptenaars bepaalde dieren met bepaalde godheden in verband brachten, is van eenigszins ingewikkelder aard. Soms schijnt dat zeer duidelijk. De zonnegod wordt meestal voorgesteld als een havik of sperwer, en men heeft dit zeer eigenaardig geoordeeld. De roofvogel, die bij dag zijn prooi vervolgt, achtte men een geschikt symbool van den overwinnenden god, die des daags de machten der duisternis verdrijft. Diezelfde zichtbare zonnegod wordt ook vertegenwoordigd door een gelen of witten, Ptah en Osiris door een zwarten, met witte vlekken geteekenden stier, de laatste evenals Chnum en Amun ook door een ram of bok. Zeer natuurlijk, zegt men aanstonds, omdat zij allen goden der vrucht-

baarheid en des levens waren. De jakhals, de wachter der graven, werd met Anubis verbonden. Anubis (Anup, Anepu, wiens naam van *an*, geleiden, wordt afgeleid) is de geleider der zielen naar het doodenrijk, aan den hemel de ster Sirius, die de ziel van Osiris, in den Orion voortlevend, schijnt te volgen. Ook elders is de psychopompos een snelle hond, een windgod. 't Is dus niet vreemd, dat men het dier, dat steeds in de nabijheid der graven ronddoolde, voor zijn belichaming hield.

Ik zal de mogelijkheid niet loochenen, dat men werkelijk om deze redenen sommige dieren met bepaalde godheden verbonden heeft. Vooral de beide laatstgenoemde voorbeelden hebben groote waarschijnlijkheid voor zich. Maar zeker is het, dat deze verklaring niet van alle gewijde dieren kan gelden. Wat heeft bij voorbeeld de gier, het bestendig symbool der moeder en dus ook het heilig dier der moedergodinnen, met eene van deze te maken? Waarom moet de kever de voorstelling zijn van den Schepper? Het heeft allen schijn, dat hier toch inderdaad de symboliek, die ik vroeger ten onrechte als den oorsprong van den geheelen Egyptischen dierendienst beschouwde, in het spel is. Immers volgens Horapollo zouden de kevers alleen uit mannetjes, de gieren daarentegen uitsluitend uit wijfjes bestaan. De eersten zouden zich voortplanten door zichzelf een ei te vormen uit koemist, de laatsten zouden door den wind zwanger worden [1]). Bestond eenmaal die zonderlinge meening, dan was zonder twijfel het eerste dier een goed zinnebeeld en tevens een geschikte incarnatie

---

1) *Horapoll. Niloi Hieroglyphica*, ed. C. Leemans, I, 10: ἐπειδὰν ὁ ἄρσην βούληται παιδοποιήσασθαι, βοὸς ἀφόδευμα λαβὼν, πλάσσει σφαιροειδὲς παραπλήσιον τῷ κόσμῳ σχῆμα, ὃ ἐκ τῶν ὀπισθίων μερῶν κυλίσας ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύσιν, αὐτὸς πρὸς ἀνατολὴν βλέπει κτλ..... ταύτην οὖν τὴν σφαῖραν κατορύξας, εἰς γὴν κατατίθεται ἐπὶ ἡμέρας εἰκοσιοκτὼ, ἐν ὅσαις καὶ ἡ σελήνη ἡμέραις τὰ δώδεκα ζώδια κυκλεύει κτλ. Men ziet, dat hier de waarneming der hemellichamen hetzelfde doet leeren van de dieren, waardoor ze worden afgebeeld. Zoo is het ook met hetgeen van de gieren gezegd wordt, van wie het heet, dat zij 120 dagen zwanger zijn, 120 dagen de jongen voeden, 120 dagen voor zichzelven zorgen, en in de overige vijf door den wind bezwangerd worden. Het zijn duidelijk de drie seizoenen (de Egyptenaars rekenden er slechts drie) en de 5 schrikkeldagen, waarin de goden van het nieuwe jaar geboren werden. Dit moet van den hemel of liever de hemelgodin op haar symbolisch dier zijn overgebracht.

van den scheppenden zonnegod, den ongeschapen schepper van zichzelf (*cheper t'esef*), die zich dagelijks zonder moeder verjongt, het tweede van die moedergodinnen, welke, op bovennatuurlijke wijze zwanger geworden, den jongen god baren, en die in Egypte alle moedermaagden zijn. Ook dit echter is nog aan twijfel onderhevig. Leest men de plaatsen bij Horapollo na, dan maken zij niet den indruk, alsof daar een populaire zoölogie wordt meegedeeld, maar wel alsof men de reeds bestaande dogmen op de dieren heeft overgebracht. Ook populaire dwalingen kunnen slechts op waarneming, zij het dan ook gebrekkige waarneming rusten; en nu weet ik niets te bedenken, wat in de gewoonten der kevers of der gieren tot de dwaze gevolgtrekking aanleiding kan hebben gegeven, dat de eenen slechts uit mannelijke, de anderen slechts uit vrouwelijke exemplaren zouden bestaan. Waren ze eenmaal op anderen grond zinnebeelden van den Ongeschapen God en de Moedermaagd, dan is licht te begrijpen, hoe men hetgeen van deze goddelijke wezens geleerd werd op de dieren zelven toepaste.

Doch, al ware dit zoo niet, bij andere dieren zou ons de symbolische verklaring geheel in den steek laten. Waarom een ibis voor Thut, een kat voor Bast of Sechet, een scorpioen voor Serk? Wilkinson [1]) meent dan ook, dat de keus der dieren voor sommige godheden al zeer eigenzinnig en belachelijk was; „wat was," vraagt hij, „willekeuriger dan den ibis te bestemmen tot vertegenwoordiger van den god Thut, of de gevlekte koe tot zinnebeeld van Hathor? Want zoo men den ibis al met een gevoel van dankbaarheid beschouwde, uit aanmerking van zijn nuttigheid als vernieler van slangen, dat kon geen reden zijn hem als bijzonderen type van den Egyptischen Hermes te verkiezen; ook schijnt een koe, hoe nuttig zij ook wezen moge voor de menschen, geen geschikte vertegenwoordigster van de godin Venus."

Nu is het waar, dat de Grieken van Hathor wel een soort van Aphrodite gemaakt hebben, om zekere zeer oppervlakkige overeenkomsten, maar dat zij dit voor de Egyptenaars oorspronkelijk nooit is geweest. Zij was hemelgodin, en het is zoo

1) *Manners and Customs*, 1st Series, II, p. 108.

vreemd niet deze voor te stellen in de gedaante van eene koe met vlekken, die op de afbeeldingen steeds den vorm van sterren hebben. En even waar is het, dat, op grond van even oppervlakkige overeenkomsten, de Grieken den Egyptischen Thut Hermes noemden, van wien hij in oorsprong hemelsbreed verschilt. De eigenlijke Egyptische Hermes is Anubis, de psychopompos (wat Thut slechts was als heer der sterren), steeds voorgesteld als een dier van 't hondengeslacht, wat Hermes' Vedische voorzaten Saramā en de Sārameyau nog waren. Doch daarin heeft Wilkinson gelijk, dat niets in de natuur van den ibis zijn vereeniging met Thut wettigt. Alleen mag niet met hem aan eigenzinnigheid gedacht worden. Hijzelf heeft op dezelfde bladzijde zeer juist gezegd, dat vele dieren aangebeden werden, niet om den eerbied, dien zijzelven inboezemden, noch om de eigenschappen die zij bezaten, maar alleen omdat zij tot zinnebeelden van zekere godheden gekozen waren, en dat hun keuze tot dit doel een afzonderlijk en onafhankelijk vraagstuk is. Zien wij of dit vraagstuk is op te lossen, zonder aan dwaze eigenzinnigheid te denken. Daartoe wil ik thans een poging aanwenden.

Ik geloof, dat wij den oorsprong dikwijls in het eigenaardig schrift der Egyptenaars moeten zoeken, te weten in de hieroglyphen. Het is wel zeker, dat men aanvankelijk slechts zuivere hieroglyphen kende, en dat de phonetische teekens eerst later ontstonden. Om een voorwerp aan te duiden beeldde men het af. Maar om nu een gelijkluidend woord van andere beteekenis weer te geven, bezigde men hetzelfde beeld met een of meer bijgevoegde teekens, die deden zien, dat hier niet het afgebeelde voorwerp, maar iets anders bedoeld werd, dat denzelfden klank had. Zoo is een der woorden, waarmee in 't Egyptisch een zetel, een stoel genoemd wordt: *as* (*ase*, *se*). Zoo luidde nu ook de naam der voorname godin, of liever een der namen van de voornaamste godin der Egyptenaren, Asī, Isi (Isis), wat, naar ik meen, oorspronkelijk noch „de verhevene”, noch „de oude” kan beteekend hebben, zooals men gewild heeft, maar „zuster”, misschien „vrouwe”, het Semietische אִשָּׁה, beduidt. Met een zetel heeft deze godin niets te maken. Toch schreef men haar naam met dat teeken, en voegde er alleen de deter-

minatieven bij, die aanwezen dat hier geen stoel, maar een godin bedoeld werd. Evenzoo den naam van haar gemaal Osiris, Asar (Asiri), met een zetel (*as*) en een oog (*ar*, *iri*) en het determinatief van een godheid [1]).

Een ander voorbeeld. *Nerau* is de naam voor den gier. Maar *nerau* (zonder twijfel verwant aan het Sanskr. *nar*, het Grieksche ἀνήρ [2]) beduidt ook „mensch, man, mannelijk zijn." En om dit laatste woord te schrijven bezigde men dikwijls eenvoudig het beeld van een gier of gierenkop, aan den lezer overlatende om uit het verband op te maken, welke beteekenis aan de klanken moest gehecht worden.

Niet zelden nu kwam de naam of een gewone bijnaam van een god met de gewone benaming van een of ander dier overeen. Men schreef zijn naam door dat dier af te beelden. Zoo werd het zijn gebruikelijk symbool, en geleidelijk, omdat eenmaal de dierenvereering heerschte, zijn heilig dier. Zoo meen ik den kever van den zonnegod, wellicht ook zijn sperwer, den ibis van Thut, de kat der Noord-Egyptische godinnen, den scorpioen van een andere godin, en voor een deel ook den leeuw van eenige goden te moeten verklaren.

De kever heet in 't Egyptisch o. a. *cheper*. Hetzelfde woord, misschien etymologisch geheel verschillend, beteekent „worden, zijn" en ook „doen worden, scheppen, zich vormen"; in den causatief (*s-cheper*, *s-chep* [3]) heeft het natuurlijk alleen de laatste beteekenis, met die van „telen, voortbrengen"; als substantief beteekent

---

1) [hiërogliefen] *se* (*as*) zetel. [hiërogliefen] As, Isi, de godin Isis. [hiërogliefen] *asī* = אִשָּׁה, zuster, gade, vrouw. [hiërogliefen] ook [hiërogliefen] Osiris.

2) Brugsch, *Hieroglyph.-Demotisches Wörterbuch*, II, p. 785 vg. De gier heet [hiërogliefen] of [hiërogliefen] *nerau*. Geheel zooals dit gespeld en zelfs met dezelfde determinatieven komt *nerau*, man, mensch, voor. Het wordt ook eenvoudig gespeld: [hiërogliefen] of [hiërogliefen].

3) Is hier ook verwantschap met het Sanskr. *skambh*, dat natuurlijk in de vervoeging de *m* verliest, en hetzelfde is als het Goth. *gaskapjan*, het Angsaks. *scapen*, *sceapen*, OHD. *scapen*, ons *scheppen*?

het o. a.: „die zich vormt" en ook „de schepper" [1]). Zoo werd het de gewone naam voor den scheppenden zonnegod, vooral te Heliopolis. En steeds werd het, in alle beteekenissen, hetzij met, hetzij zonder phonetische bijvoegingen, door de hieroglyphe van den kever uitgedrukt. Bovendien hadden de Egyptenaren de gewoonte het beeld van de godheid zelve, tot verduidelijking, hetzij op het hoofd, hetzij in plaats van het hoofd, met zulk een hieroglyphe te voorzien. Meer was er niet noodig, nu eenmaal de leer bestond, dat de goden zich in dierengestalten konden vertoonen, om den kever tot het heilige dier van den scheppenden zonnegod te maken.

Bak of *bek*, op zeer verschillende manieren gespeld, is een sperwer, misschien wel zoo genoemd als „de nederdalende, de zich neerlatende", wat de oorspronkelijke beteekenis van het woord schijnt te zijn [2]). Maar *bek* beduidt ook den morgen, den morgenhemel. Dit kan de reden geweest zijn, waarom de sperwer de hieroglyphe werd van den god der ochtendzon, den jongen Horos, wiens naam *Har*, *Her*, d. i. degeen die boven is, de Heer, eigenlijk niet als een naam, maar slechts als een appellatief mag beschouwd worden, aan verschillende goden gegeven. En eenmaal het gewone zinnebeeld geworden, waaronder men hem altijd voorstelde, was er tot zijn verheffing als heilig dier van den zonnegod maar éene schrede.

Met meer zekerheid kunnen wij spreken over den ibis van Thut. De gewone naam dezer godheid schijnt afgeleid te moe-

1) Brugsch, *WB.* II, 1071 vgg. De kever heet of *cheper*, *chepri*. Scheppen, vormen of of zelfs eenvoudig .

2) Brugsch, *WB.*, I, 378 en 433 vgg. De sperwer heet *bak*, ook *bekh*. — of *bek* beduidt wel gewoonlijk „morgen" in den zin van „den volgenden dag", doch ook meermalen; „den morgen, den ochtend". Zie de voorbeelden bij Brugsch, l. c. Zeker heeft *bek-t* alleen de beteekenis van „den morgenhemel," indien het niet *kebt* moet gelezen worden.

ten worden van den even gebruikelijken naam Tech of Techu. Van zijn zeven helpers bij het scheppingswerk wordt gezegd, dat zij „berekenaars der aarde" zijn „in gemeenschap met Tech, en zich bezighouden met schrijven, samen met Asten" (een andere naam van Thut, door den hondskop-aap uitgedrukt) [1]. Hij heette zoo als de god van 't wegen, van de rechte maat [2]; gelijk hij dan ook bij de psychostasie in de onderwereld een belangrijke rol vervult. Nergens is de geleidelijke wording van een godsbegrip, het trapsgewijze, schrede voor schrede, opklimmen van het physieke tot het geestelijke, zoo duidelijk als bij dezen Egyptischen god. Dat hij oorspronkelijk maangod was, is algemeen bekend en behoeft niet uitvoerig meer bewezen te worden. Ik herinner slechts, dat hij steeds, 't zij de geheele, 't zij de halve maan op het hoofd en ook wel de linker *ut'a*, het oog als symbool der volle maan, in de hand heeft, en dat zijn lof gezongen wordt „aan het eind van den dag van iedere zon" [3]. Uit deze oorspronkelijke beteekenis laten zich nu al zijn mythische functies en attributen gemakkelijk afleiden. Als heer der sterren, is hij een geleider der zielen; hij staat aan den ingang van Roset, dat is het Westen, de plaats waar de maan opkomt; daar geeft hij aan Isis, de hemelgodin, in plaats van het haar afgeslagen hoofd (de zon) een koekop (de maan) terug, en als zoodanig is hij rechtvaardiger van den gestorven, helper van den wrekenden lichtgod. Als zoodanig is hij de eerstgeborene (*semes*), de teller der sterren, de verdeeler des tijds (*sek 'sen*), de heer van de rechte maat en 't gewicht (*techu*), en omdat hij op het palmblad, het symbool van den oneindigen tijd, dat hij in de hand houdt, de perioden opteekent, wordt hij heer van 't schrift, voorts schriftgeleerde, zingpriester, god des woords, en door het woord schepper van alle dingen.

---

1) Opschrift te Edfu, Duemichen, Taf. 25, b—i.

2) Duemichen, in *ZS. für Aeg. Sprache u. AK.*, 1872 p. 39. In den grooten Pap. Harris, 26, zegt Ramses III, dat hij te An (Heliopolis) voor Râ een groote weegschaal van elektron gemaakt heeft, waarop Thut als waagmeester is afgebeeld in de gedaante van een grooten, prachtigen, in goud gedreven baviaan. Vgl. Ebers, in *ZS*, 1873, p. 58.

3) Mariette, *Musée de Boulaq*, 134., De Rougé, *Notice Somm.* 120. Zie Tekst bij Birch, in *ZS*, 1870, p. 68. Vgl. *Doodenb.* 8, 1.

Toen het hieroglyphisch stelsel werd vastgesteld, schijnt Thut nog hoofdzakelijk als Techu, heer van 't verdeelen, meten, wegen, als tijdsgod, vereerd te zijn geworden, en deze naam voor hem de gebruikelijkste te zijn geweest. Nu is *techu* of *tech* ook de naam van de bekendste ibis-soort, de ibis werd zijn hieroglyphe en langs dien weg zeker zijn heilig dier [1]).

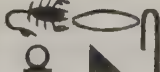
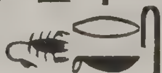
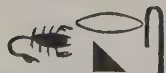
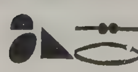
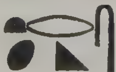
Op dezelfde wijze is aan eene der godinnen, aan een vorm van Isis, de scorpioen ten deel gevallen. De scorpioen heet in 't Egyptisch *serek*, waarnaar de scorpioenenstad: *peserek*, door de Grieken Ψέλχις, Ψέλκις uitgesproken, haar naam had. Zoo heette ook de moedergodin als degene, die het nieuwe leven aan den gestorvene, of wellicht ook bij de geboorte, gaf. Zij beschermt mee de ingewanden van den doode [2]), en de Isis, die voorgesteld wordt met den gestorven Osiris op den schoot, dien zij door haar zangen doet herleven, heet Serek of Selk en heeft daarom een scorpioen op het hoofd [3]). *Serek* toch beteekent ook „ademen, doen ademen", eigenlijk „openen van de ademhalingswerktuigen", oorspronkelijk alleen „openen" [4]). Om deze overeenkomst van naam en door het

---

1) Vgl. Brugsch, *WB*, II, 1564.  *tech*, is de ibis. Het evenwicht heet of *tech* (ook nog anders gespeld). De gewone schrijfwijs van den naam des Gods is . *Tech* beteekent ook wat wij de tong der weegschaal noemen. Thut is eigenlijk heer van 't wegen als god van het evenwicht, want de hondskop-aap, zijn ander symbool, duidt zoowel de volle maan als de dag- en nachtevening aan. Zie Goodwin in *ZS*, 1872, p. 108.

2) Mariette, *Mus. de Boulaq*, 140.

3) Mariette, l. c. 119. De Rougé, *Notice Somm.* 112.

4) Brugsch, *WB.* 1268 vg.  ook wel  *serekh*, is „openen, de opening," vooral der ademhalingswerktuigen.  of  *serek* en *serekh* is de scorpioen. Van den naam der godin (die dan het beeld van den scorpioen op het hoofd heeft) ken ik slechts de schrijfwijzen  en  *serkh.*

gebruik als hieroglyphe werd de scorpioen onder de gewijde dieren opgenomen. Want dat in de eigenschappen van dit dier niets ligt, wat met de werkzaamheid dezer godin overeenkomt, spreekt van zelf.

Ik besluit met de heilige katten, zoowel tamme als wilde. Gelijk bekend is, worden de meeste godinnen van het Noorden van Egypte en ook enkele goden, of met den kop of geheel en al met het lichaam van een kat of een leeuw voorgesteld. Zoo vooral de godinnen Sechet, Ba'st, Tefnut, die niet veel verschillen, en de goden Shu en Nofre-Tum. Mogelijk zou wel zijn, dat het verschrikkelijk karakter van enkele dezer godheden aanleiding had gegeven om haar den leeuw als gewijd dier en als incarnatie toe te kennen. Inderdaad is Sechet een zeer geweldige vernielster. Tefnut echter, die evenzeer als leeuwin voorkomt, is in den regel niet boos, wat met haar wezen als godin der vruchtbare wateren des hemels niet zou strooken. Hetzelfde geldt van haar gemaal Shu, den god van de werkingen der zon. En Nofre-Tum, meest met leeuwenkop afgebeeld, is, zooals zijn naam, de goede Tum, aanduidt, een weldadige god. Wij moeten echter beginnen met te onderscheiden. De leeuw is in Egypte niet inheemsch [1]). De kat is dus zeker het oorspronkelijk symbool, en Sechet bij voorbeeld is nu eens het eene, dan eens het andere dier.

De naam der kat is in Egypte *mau* of *maau*, dat, wat Brugsch ook zeggen moge, zonder twijfel een onomatopoieton is.

Maar *ma, mau, maui* beduidt ook: „schitteren, glanzen, stralen," en als substantief „de glans, de straal". Nu zijn de Noord-Egyptische godinnen, die wij noemden, godinnen der warmte, des vuurs, der zonnestralen, 't zij de koesterende, weldadige, bevruchtende, 't zij de gevreesde, verdorrende, doodende. Het woord, dat straal, glans beteekent, wordt zeer dikwijls met de hieroglyphe „kat" geschreven. Reden genoeg om dit dier juist aan de godinnen, die de verpersoonlijking der zonnestralen en hun werking waren, toe te wijden.

1) Zijn gewone naam in 't Egyptisch, *ăr* of *ari*, is duidelijk het Semietische אַרְיֵה, אֲרִי. Voorts heet hij *mahes*, de kat *hes*, welk laatste òf: „schrikkelijk om te aanschouwen", òf: „met de vreeselijke oogen" beduidt. '*Sena* schijnt een inheemsche naam te zijn, doch is zeldzaam en staat vrij wel alleen.

Ook Shu vertegenwoordigt de werkingen van de zon, en wellicht is de oude lezing van zijn naam: Maui, door Champollion voorgesteld, ofschoon nu algemeen prijsgegeven, nog zoo verwerpelijk niet. Het eerste teeken van dien naam luidt toch zoowel *Shu* als *ma*. Hoe dit zij, de bijnaam: de schitterende, de stralende, en het dier, waardoor dit hieroglyphisch werd uitgedrukt, past even goed voor hem.

Later, toen door het verkeer met Azië de leeuw, als zinnebeeld en voorstelling der zonnegodheid, in Noord-Egypte bekend werd, kan hij de plaats der kat hier en daar gemakkelijk hebben ingenomen. Daartoe kan echter nog iets anders hebben bijgedragen. Vooreerst dit, dat hij dikwijls, evenals de kat, eenvoudig *mau*, *maau*, of *ma hes*, de kat met het vreeselijk oog, genoemd werd. Ten andere, althans bij de godinnen, de overeenkomst in klank van een anderen naam, dien hij droeg, met dien van een heilig dier, dat de gebruikelijkste hieroglyphe voor alle vrouwelijke godheden, bijzonder van Noord-Egypte, uitmaakte. Dat was de rechtopstaande, toornige ureusadder, beeld van het stralend zonlicht, dat ook op den diadeem der koningen prijkte: *ārā*, „de rechtopstaande, de opstijgende, zich verheffende" genoemd [1]). De gewone naam van den leeuw is *ār* of *āri*, en zijn beeld dient zelfs als hieroglyphe voor de eerstgenoemde syllabe. Doch, hoe waarschijnlijk mij dit ook voorkomt, de overeenkomst tusschen kat en leeuw is op zichzelf reeds genoegzaam om hun verwisseling te verklaren.

Ik onthoud mij van het bijbrengen van meer voorbeelden



1) Brugsch, *WB*, I, 564 vgg. en 206. *mau* en *maau* is de kat of de leeuw. *ma* of , zelfs is „glanzen, stralen, glans, straal." De leeuw heet ook *ār*, de ureusadder *ārā*, dat Brugsch in verband brengt met *ār*, stijgen, opstijgen.

om mijn stelling te staven. Voortgezet onderzoek zal er nog wel meer bewijzen van aan het licht brengen. Zelf geen taalkundige van het vak en alleen in staat om aan de hand der philologen en linguisten de oude teksten te raadplegen, moet ik mij voor de afleiding en verklaring der woorden en namen op hen verlaten. Daarom heb ik zorgvuldig mijn bronnen genoemd, doch meende de uitkomsten van hun onderzoek tot opheldering van dit belangrijk vraagstuk der godsdienstgeschiedenis te mogen aanwenden. Ik geloof, dat de door mij voorgestelde verklaring zich door haar eenvoud en natuurlijkheid aanbeveelt.

Om het gezegde kortelijk samen te vatten. De dierenvereering der oude Egyptenaars neemt zijn oorsprong in het Animisme, m. a. w. aanvankelijk aanbaden zij sommige dieren als wezens door machtige, hetzij gevreesde, hetzij weldadige geesten bezield; gelijk trouwens alle natuurvolken doen en alle volken der oudheid deden. Toen zij, tot hooger standpunt van ontwikkeling gekomen, bovenal de hemelsche machten vereerden, vereenigden zij de voornaamste der als hoogere wezens beschouwde dieren met sommige dezer goden, en leerden, dat dezen daarin op aarde een gestalte aannamen. In veel gevallen kunnen de wezenlijke of vermeende eigenschappen der verschillende dieren, door hun overeenkomst met die der goden, de toewijding van het eene dier aan den een, van het andere aan den ander bepaald hebben. Misschien is daarbij ook de symboliek in het spel geweest. Maar zeker kan de vereeniging van verscheidene dieren met de goden, waartoe zij gerekend worden te behooren, alleen daaruit verklaard worden, dat hun naam in klank op den naam of bijnaam eener bepaalde godheid geleek en daarom tot hieroglyphe van dezen godennaam werd gebezigd.

Maart 1878. C. P. TIELE.

Aanteekening bij blz. 274 reg. 1. E. Naville in ZS. 1877, blz. 28 vgg. verklaart den naam *Thuti* als: „der kranichköpfige”. Hij poogt voorts te bewijzen, dat Thot ook god der winden was, wat hij trouwens met de meeste hemel- zon- en maangoden zou gemeen hebben.

KRITISCHE SCHOLIËN

BIJ

DE VERTALING VAN HET BOEK DER PSALMEN,

DOOR

JOHs. DYSERINCK.

Aan het slot mijner Inleiding tot het Boek der Psalmen (Haarlem, de Erven Loosjes, 1877) schreef ik bl. LXX: „wat de in de Aanteekeningen aangewezen veranderingen van den Hebreeuwschen tekst betreft: daarvan hoop ik tot rechtvaardiging van mijne, naar ik bescheiden meen, betere vertaling in een afzonderlijk opstel rekenschap te geven." Is de Redactie van dit Tijdschrift zoo welwillend voor de vervulling dier belofte eenige plaatsruimte af te staan: de bescheidenheid eischt mijnerzijds, dat ik zoo beknopt mogelijk de verbeteringen van den oorspronkelijken tekst samenvat, die niet minder dan 270 in getal zijn. De belangstellende lezer verschoone het min of meer dor karakter van zoodanig opstel. Ten einde bij de meeste plaatsen afzonderlijk de aanhaling uit een of ander geschrift of de verwijzing naar de aanteekeningen van Dr. M. A. G. Vorstman, rustend predikant bij de Hervormde Gemeente te Gouda, en van den hoogleeraar Dr. A. Kuenen, in brieven of op proefbladen, te vermijden, verwijs ik hier eens voor al naar die aanteekeningen en verder naar de annotationes van Dr. T. Roorda in de Orientalia, vol. II (1846); de commentaren van J. Olshausen (1853), Ewald, die Psalmen 3e Ausg. (1866) F. Hitzig, „die Psalmen übersetzt und ausgelegt" (1863—1865), F. Delitzsch 2e druk (1867), en H. Hupfeld 2e vermeerderde druk, met aanteekeningen van E. Riehm (1867—1871);

naar S. Hoekstra Bz., Jaarb. v. Wet. Theol. XIII : 437—441 (1855); P. De Jong, „de Psalmis Maccabaicis" (1857); E. F. J. Von Ortenberg, „zür Textkritik der Psalmen" (1861); F. J. Van den Ham, de Psalmen met historische opschriften (1871); H. Oort, in zijn Bijbel voor jongelieden (1871—73); Dr. Julius Ley „Grundzüge des Rythmus, des Vers- und Strophenbaues in der Hebräischen Poesie" (1875), Ed. Reuss, „Le Psautier ou le livre de cantiques de la Synagogue" (1875) en J. P. N. Land, Theol. Tijdschrift, VI: 540—575.

Nog nam ik in dit opstel enkele verbeteringen op, die mij bij de nalezing in het oog gevallen zijn.

EERSTE BOEK, Ps. I—XLI.

Ps. II : 12ª נשׂקו־בר l. נשׂקו־בו „huldigt Hem."

„ IV : 4ª חסדי לו l. הסדו לי „(Weet toch dat Jahwe) mij Zijne (uitnemende) gunst (bewezen heeft)".

„ V : 11ᵇ יפלו ממעצותיהם l. יפלם מעצותיהם „dat hunne eigene aanslagen hen doen vallen."

„ VII : 5ᵇ ואחלצה l. ואלחצה „en vervolgde ik enz." Vorstman wil veranderen ואעלצה ב״ (vgl. Ps. XXV : 2) „en sprong ik van vreugde over mijnen vijand op ijdellijk", d. i. verheugde ik mij op lichtzinnige wijze over zijnen val.

„ VII: 8ᵇ שׁובה l. שׁבה „neem Uwen zetel in."

„ VII : 9ᶜ וכתמי עלי׃ l. וכתם פעלי׃ „en naar de vroomheid mijner daden."

„ VII : 10ᵇ ותכונן l. יתכונן „worde (de rechtvaardige) bevestigd."

„ VII : 10ᶜ וּבֹחֵן l. וּבְחַן „en beproef."

„ VII : 11ª מגני על־אלהים l. מ״ עלי א״ „mijn schild over mij is (God)."

„ VIII : 2ᵇ תְּנָה l. תֻּנָּה „(wiens majesteit) wordt geprezen."

Ps. IX : 7 worde המה (als uit een metrisch oogpunt overtollig (Dr. Ley)) het eerste woord van vs. 8. De ה is hiermede hersteld. Uit de tegenstelling ויהוה לעולם ישב blijkt, dat

een woord achter המה uitviel, waarschijnlijk יאבדו vgl. Ps. CII: 27. Dus: „Zij gaan te gronde, maar Jahwe zetelt in eeuwigheid." Ook vs. 9 wordt de ה hersteld door הוא te lezen in plaats van והוא, welke ו waarschijnlijk afkomstig is van het voorafgaande כסאו vs. 8 i. f. Na deze verbetering volgen vs. 10 en 11 regelmatig met de ו en beginnen niet langer 4 verzen (8—11) met die letter. Vangen nu vs. 8 en 9 met ה aan, ten onrechte is dan ook van vs. 7 de eerste letter een ה. De LXX brengt ons intusschen met zijne vertaling van האיב door τοῦ ἐχθροῦ (onjuist werd חרבות hiermede vereenigd als afgeleid van הרב ῥομφαῖα in plaats van הרבה) op het spoor, dat vóór האיב een woord weggevallen is. Dàt woord ving naar mijn inzien met een ג aan (parall. met vs. 6 ג"— de *beide* verzen met ד zijn blijkbaar verloren gegaan) en moet de beteekenis hebben gehad van een verblijfplaats, die tot een חרבה kon worden.

Ps. IX: 17b נוֹקֵשׁ als Part. van נקשׁ behoorende bij God, terwijl het Suff. in כפיו op רשׁע ziet.
l. נוֹקַשׁ Perf. Nif'al van יקשׁ „wordt verstrikt", als praedikaat bij „de booze."

„ IX: 31a (= X: 10a Stvt.) ודכה (ידכה קרי) l. ידרה „hij verbergt zich."

„ IX: 31b (= X: 10b Stvt.) ונפל בַּעֲצוּמָיו Stvt. „en (de arme hoop) valt in zijne sterke [pooten]" (!), l. וי׳ בַּעֲצוֹמָיו „en in zijne strikken vallen (de weerloozen)."

„ IX: 33a (Stvt. X: 12) אַל נְשָׂא יָדֶךָ l. אַל תִּשֶּׁא דַךְ verlies den ongelukkige niet uit het oog;" vgl. Jer. XXIII: 39.

„ IX: 35a (Stvt. X: 14) אַתָּה l. אִתּה „bij hem." Men plaatse in mijne vertaling achter „hem" het cijfer 4.

„ XI: 5a יבחן l. יבחר „(Jahwe) heeft lief."

„ XI: 6a פַּחִים l. פֶּחָם „asch", vgl. Ex. IX: 8, 10. And. lezen פחם.

Ps. XII: 7c לארץ l. כְּחָרֻץ „gelijk goud."

„ XII: 8a תשמרם l. תשמרנו „Gij zult ons bewaren", vgl. LXX φυλάξεις ἡμᾶς.

„ XII: 9b (יתהלכון) כרם זלות l. נכר מזלות „onheils-teekenen." And. vlg. den gew. t. „en verheft zich gemeenheid (onder de menschenkinderen)."

„ XIII: 3a עצות l. עצבת „kommer."

„ XIII: 3b יומם l. ישׂום „zal worden gelegd."

„ XIV: 5b בדור l. בחר „(God) heeft (den rechtvaar-dige) lief."

„ XVI: 2a אמרת l. אמרתי „Ik sprak (tot Jahwe)."

„ XVI: 2ab טובתי בל־עליך: לקדושים l. טובתי: בלעדי כל־קרושים „(Gij zijt) mijn goed, meer dan alle heiligen enz."

„ XVI: 4a אחר מהרו l. אחרם הרו „die andere goden aanroepen."

„ XVI. 5b תומיך l. תומך „(Gij zijt) steeds (mijn lot)."

„ XVII: 4a לפעלות אָדָם l. ל״ אֱדֹם „in mijn handelen voegde ik mij stil naar enz."

„ XVII: 5a תָּמֹךְ אֲשֻׁרַי l. תָּמַךְ אֲשֻׁרַי „vast is mijn tred geweest."

„ XVII: 10a חלבמו סגרו l. הלב לבמו ס״ letterl. „met vet hebben zij hun hart gesloten", d. i. hun hart hebben zij afgesloten.

„ XVII: 11a אשרנו l. אשׂרם „ik zie hen."

„ XVII: 14a ממתים־ידך l. מְמֵחִים „van de aanzienlijken", vgl. Jez. V: 17. (Bij vergissing bleef in mijne vertaling „van de mannen" staan. Ten onrechte las de LXX blijkbaar מְמַחִים; מחה = Aram. מחא percutere, caedere, cf. Dan. IV: 32 די־ימחא בידה, a Theodotione Graece transl. ὃς ἀντιστήσεται τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

Ps. XVII: 14b מחלד (בחיים) l. מחלב „van het vette (der aarde)". Men plaatse in mijne vertaling achter „het vette" het cijfer 1.

„ XVIII: 2b ארחמך l. ארממך „ik loof u."

„ XVIII: 5a חבלי־מ׳ l. overeenk. 2 Sam. XXII: 5 משברי (parall. ונחלי) „golven des doods."

„ XVIII: 13b ברד וגחלי l. בערו ג׳ „brandden kolen vuurs."

„ XVIII: 16a אפיקי מים l. א׳ ים „de beddingen der zee", vgl. 2 Sam. XXII: 16.

„ XVIII: 18a מאיבי עז l. מֵאֹיְבַי ע׳ „van mijne machtige vijanden", vgl. LXX ἐξ ἐχθρῶν μου δυνατῶν.

„ XVIII: 30a ארץ (רוץ) l. אָרֹץ (רצץ) „breek ik."

„ XVIII: 34b על במותי l. ע׳ במות „op hoogten," vgl. LXX ἐπὶ τὰ ὑψηλά.

„ XVIII: 43b אריקם l. אֲרִקֵּם (pro אריקם), vgl. 2 Sam. XXII: 43 „vertreed ik hen."

„ XIX: 5a קום l. קולם „hunne stem", vgl. LXX ὁ φθόγγος αὐτῶν.

„ XXI: 9a לכל l. כל.

„ XXII: 2b מישועתי l. משועתי „van mijn geschrei."

„ XXII: 16a כחי l. חכי „mijne keel."

„ XXII: 17c כארי ידי ורגלי: „gelijk een leeuw aan mijne handen en voeten" (Hitz.). De Stvt. „zij hebben doorgraven enz.", vgl. een paar HSS. כארו, vgl. Matth. XXVII: 35 parall. Men leze כאב letterl. „(enkel) pijn zijn mijne handen en voeten", vgl. Job II: 13, XVI: 6, of כאבו als werkwd., vgl. Ps. LXIX: 30.

„ XXII: 30a Aant. 3. כל־דשני־ארץ „alle rijken der aarde." Vorstman leest כ׳ ישני א׳ „allen, die slapen in de aarde", vgl. Dan. XII: 2.

„ XXIII: 6b שַׁבְתִּי, door velen ten onrechte als verkorting van ישבתי opgevat of door and. afgeleid van שׁוּב, dat echter niet kan worden samengevoegd met בְּ. Men leze שִׁבְתִּי, vgl. LXX τὸ κατοικεῖν με en Ps. XXVII: 4.

Ps. XXIV^b: 3^b (=Stvt.XXIV: 9^c) ושׂאו l. ותנשׂאו „heft u op."
„ XXV: 17 הרחיבו מ׳ l. הרחיב ומ׳ „geef lucht aan enz. — *en* (verlos mij enz.)".
„ XXVII: 8 בקשׁו פני. Oort wil lezen, in overeenst. met de LXX, ἐξεζήτησα τὸ πρόσωπόν σου, אבקשׁ פניך.
„ XXVIII: 8 עז למו l. עז לעמו „een toevlucht voor Zijn volk", vgl. LXX κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ en Ps. XXIX: 11.
„ XXIX: 9 (חול) יחולל אילות l. (חלל) יחולל אילות „velt de terebinthen."
„ XXX: 8^a להררי עז l. לְהַרְרֵי ע׳ „op vaste bergen."
„ XXX: 13^a כבוד l. כבודי „mijn hart", vgl. Ps. CVIII: 2 en LXX ἡ δόξα μου.
„ XXXI: 7^a שׂנאתי l. שָׂנֵאתָ „Gij haat", vgl. LXX ἐμίσησας.
„ XXXI: 12^b verplaatse men ולשׁכני achter למירעי.
„ XXXII: 8^b איעצה· l. איעצך „ik zal uw raadsman zijn."
„ XXXIII: 7 כנד l. כְּנֹאד = כְּנֹד, „als in een zak", vgl. Job XXXVIII: 8, 37.
„ XXXIV: 6^a הִבִּיטוּ וְנָהָרוּ l. הַבִּיטוּ וּנְהָרוּ „ziet op Hem en glanst van blijdschap", vgl. LXX προσέλθατε καὶ φωτίσθητε.
„ XXXIV: 6^b ופניהם l. ופניכם „en uw aangezicht", vgl. LXX τὰ πρόσωπα ὑμῶν.
„ XXXV: 5^b רחה l. רחם „drijve hen voort", vgl. LXX ἐκθλίβων αὐτούς. Men schrappe in mijne vert. vs 6^a achter „glibberig" het cijfer 7.
„ XXXV: 15^b נכים l. מַכִּים „mishandelende." Riehm wil lezen נשׁכים „bijtende", vgl. Hab. II: 7. Olsh. (Aant. 4) נכרים „vreemden (die ik niet ken)."
„ XXXV: 15^c קרעי l. קראו „zij roepen."
„ XXXV: 17^b משׁאיהם l. משׁאגתם „van hun gebrul."
„ XXXVI: 2^a לבי l. לבו »zijns harten", vgl. LXX ἐν ἑαυτῷ.
„ XXXVI: 3^b למצא עונו לשׂנא l. ל׳ עֲוֹן לְשׁוֹנוֹ „om de zonde zijner tong te bestraffen."

Ps. XXXVII: 28c עולים לעולם נשמדו l. לעולם נשמרו: „De boozen gaan voor eeuwig te gronde", vgl. LXX ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται. Hierdoor is de letter ע in den alfab. Ps. hersteld.

„ XXXVII: 35a עריץ l. עריף, vgl. Jez. V: 30 en LXX ὑπερυψούμενος „een hooghartige."

„ XXXVII: 35b כאזרח רענן l. כארז תלבנן: „als een ceder van den Libanon", vgl. LXX ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου.

„ XXXVII: 39a ותשועת leze men zonder ו.

„ XXXVIII: 3b וַתִּנְחַת l. וַתְּנַחֵת (Pi"el) „en heeft (ze) gericht."

„ XXXVIII: 14b לא יפתח פיו: l. לא אפתח פי: „doe ik mijnen mond niet open."

„ XXXVIII: 20a חיים l. חנם (parall. שקר) „(die mij) zonder oorzaak (tegenstaan)."

TWEEDE BOEK, Psalm XLII—LXXII.

Ps. XLII: 2a כאיל l. כאילת „gelijk eene hinde", vgl. LXX ἡ ἔλαφος.

„ XLII: 4b באמר l. באמרם, vgl. vs. 11 „als zij zeggen."

„ XLII: 5b אֶדַּדֵּם Hithpa"el niet transit. dus met geen Suff. te verbinden, zooals Aquila vertaalt προβιβάζων αὐτούς; l. אֲדַדֵּם Pi"el met Suff. „hen geleidde."

„ XLII: 6c 7a ישועות פניו: אלהי l. " פני ואלהי: „de verlossing mijns aangezichts en mijn God", vgl. LXX Σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ θεός μου.

„ XLV: 7a voege men in יִכּוֹן, vgl. Ps. CIII: 19, 1 Kron. XXII: 10.

Ps. XLV: 9b	מני l. מנים „snarenspel.”
„ XLVI: 5	plaatse men bij het begin חסרו.
„ XLVII: 10b	עַם l. עִם „bij”, vgl. LXX *μετὰ* (*τοῦ θεοῦ*).
„ XLVIII: 8	ברוח ק״ l. כרוח ק״ „gelijk de oostewind.”
„ XLVIII: 15b	על־מות l. עלמות „de eeuwigheden door”, vgl. LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας*.
„ XLIX: 8a	אח לא פדה יִפְדֶּה איש l. אך ל׳ פ׳ יִפָּדֶה א׳ „maar niemand vermag zich los te koopen”, vgl. vs. 16a.
„ XLIX: 12a	קרבם l. קברים „de graven”, vgl. LXX *οἱ τάφοι αὐτῶν* (קבריהם).
„ XLIX: 20a	תבוא l. יבוא „zal hij gaan.”
„ XLIX: 21a	לא יבין l. ל׳ ילין „hij houdt geen stand”, vgl. vs. 13a.
„ L: 10b	בהררי־אלף: l. ב׳ אל: „op de bergen Gods”, vgl. Ps. XXXVI: 7. (De LXX vertaalt *ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ βόες* (!).)
„ L: 23b	ושׂם (de LXX las שָׁם *ἐκεῖ*) l. וְשֹׁמֵר „en wie (den weg) houdt.”
„ LII: 3b	aant. 1. Hitz. leest in plaats v. חֶסֶד „gunst” חַסֵּד „lasterende.”
„ LII: 4b	עֹשֵׂה l. עֹשָׂה als Part. fem. bij לשׁון.
„ LII: 7b	מאהל l. מאהלו „uit Zijne tent.”
„ LII: 11b	ואקוה l. ואקרא „en ik zal aanroepen.”
„ LIII: 6c	הבישׁתה l. הבישׁתם „gij [Israël, 6b] hebt hen te schande gemaakt.”
„ LV: 4a	עקת l. צעקת „(om) het geschreeuw.”
„ LV: 9b	Aant. 5 מרוח סעה l. מ׳ סופה „(sneller dan) den wind des storms”, vgl. Jez. XXIX: 6, Ps. CVII: 25. Men schrappe in aant. 8 bij vs. 16c de woorden„ Naar eene verand. v. d. Hebr. t.”
„ LV: 20a	ויענם וישב l. ויענמו ישב „en hun antwoordt Hij, die . . . troont” (Kuenen; ook Delitzsch). Vorstman leest וְיַעֲנֵמוֹ „en heeft hen vernederd” (vgl. LXX *ταπεινώσει αὐτούς*) Olsh. יענני, of liever nog ישמע אל [צעקת צדיקים] ויענם.

Ps. LVI : 1 אֵלֶם l. אֵלִם „terebinthen." Men plaatse in mijne vertaling bl. 85 achter „terebinthen" het cijfer 5 met de aant. „Naar eene verand. v. d. Hebr. t."

„ LVI : 4a מרום : יום אירא l. מרב לא א׳ „voor de menigte vrees ik niet." Men schrappe in Aant. 2 bij vs. 5a de woorden „Naar eene and. afd. v. d. Hebr. t."

„ LVI : 8a פלט־למו l. פלס־ל׳ „vergeld hun." Men verplaatse in mijne vert. het cijfer 5 achter „misdaad" naar het woord „vergeld."

„ LVI : 9b שימה l. שמתה, vgl. LXX ἔθου.

„ LVI : 11a דבר l. דברו „Zijn woord", vgl. vs. 4. Olsh. דברי „Gott preis ich", ist *mein* Spruch.

„ LVII : 5a vulle men aan יפצה, vgl. LXX ἐῤῥύσατο. בתוך l. מתוך, vgl. LXX ἐκ μέσου.

„ LVII : 7b כפף l. אפפו „zij omringen."

„ LVIII : 2a אֵלֶם l. אלים „goden."

Schrader wil lezen אתם terwijl בני אדם dan vocat. wordt. Hitz אֻלִּם (volk) „gijlieden", evenals Ps. LVI : 1 in pl. van אֵלֶם. Vorstman waagt de gissing לעם „Spreekt gij in waarheid recht voor het volk?"

„ LVIII : 8b חצו (חציו קרי) l. חצי „pijlen."

[„ LIX : 6a levert een bewijs voor de werktuigelijke verandering van יהוה in אלהים door den elohist, daar de St. cstr. met צבאות had geëischt אלהי].

„ LIX : 8a חרבות l. הרפות „smaadwoorden."

„ LIX : 10a עזו אליך אשמרה l. עזי א׳ אזמרה „mijne sterkte, u zal ik psalmzingen."

„ LIX : 10b leze men : כי אלהים משגבי אלהי חסדי:, vgl. vs. 18b en vulle aan vs. 11a אלהי חסדו.

„ LIX : 16b verbetere men Aant. 9. And. naar enz. „dan morren zij". וַיָּלִינוּ a verbo לין l. וַיְּלוֹנוּ a לון, vgl. LXX γογγύσουσιν, Num. XIV : 2.

Ps. LX: 6b קֹשֶׁט l. קֶשֶׁט „het wapengeweld", vgl. LXX *ἀπὸ προσώπου τόξου.*

„ LX: 10c Aant. 3 עָלַי פְּלֶשֶׁת l. עֲלֵי פְּ׳ „over F."

„ LX: 11b מִי נְחַנִי l. מִי יַנְחֵנִי „werd ik gevoerd!"

„ LXIV: 7b תמנו (vele HSS. טמנו „zij hebben verborgen") l. תמו „zij hebben voltooid."

„ LXIV: 9a עלימו l. עלומי de verborgen zonden, „de listen (hunner tong)". Men verplaatse in mijne vertaling bl. 96 vs. 9a het cijfer 4 naar „de listen."

„ LXVI: 12c לרויה l. לרוחה „tot verademing."

„ LXVIII: 5c שְׁמוֹ l. שִׂמְחוּ „verblijdt u."

„ „ 11a בה l. בציה, vgl. Ps. LXXVIII: 17.

„ „ 15b בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון l. בהשלחם בצל מות „hen deed nederdalen, d. i. hen neerplofte in het donker graf."

„ „ 18b בם סיני l. בא מסיני „is van Sinaï binnengetrokken."

„ „ 19c לשכן יה אלהים l. לא ל׳ ביד א׳ »zullen niet wonen bij God."

„ „ 24a תמחץ l. תרחץ „opdat gij (uwen voet) baadt."

„ „ 24b מנהו l. מנתו „haar deel."

„ „ 27b ממקור l. מחקק „den aanvoerder."

„ „ 28a צעיר רדם l. צערותם „de armbanden."

„ „ 29a צִוָּה אלהיך l. vlg. eenige HSS. צַוֵּה אֱלֹהִים.

„ „ 31c מתרפס בְּרַצֵּי־ l. התרפס בָּרוֹצֵי־ „vertreed hen, die welgevallen hebben (in zilver)."

„ „ 31d בִּזַּר l. בַּזֵּר „verstrooi."

„ „ 33b, 34a סלה: לרכב l. סלו ל׳ „baant een weg voor Hem enz.", vgl. vs. 5.

„ „ 34a שמי קדם: l. ימי ק׳ „van eeuwigheid."

„ LXIX: 5b מצמיתי l. מעצמותי „sterker (dan mijn gebeente)."

„ „ 11a ואבכה l. ואענה „en verootmoedigde ik (mijne ziel)", vgl. *καὶ συνέκαμψα (τὴν ψυχήν μου).*

Ps. LXIX: 23a לפניהם l. לבניהם „voor hunne kinderen."
„ „ 23b ולשׁלומים l. ולשׁלומיהם „voor hunne vrienden."
„ „ 33a ראו l. יראו „mogen het zien."
ישׂמחו l. וישׂמחו „en zich verblijden", vgl. LXX ἰδέτωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν.
„ LXX: 2a men vulle aan רְצֵה־ „behage het u."
„ LXXI: 13a יכלו l. ויכלמו „te schande mogen zij worden."
„ LXXII: 5a ייראוך l. ייראוהו „men vreeze hem."
„ „ 9a ציים l. צָרִים „tegenstanders."

DERDE BOEK, Psalm LXXIII—LXXXIX.

Ps. LXXIII: 2a נְטוּי רַגְלָי (נטיו קרי) l. נָטוּ רַגְלִי „ik was gestruikeld met mijnen voet."
„ „ 2b שֻׁפְּכָה אֲשֻׁרָי: l. שָׁפְכָה אֲשֻׁרָי „uitgegleden was ik onder het gaan."
„ „ 4a לְמוֹתָם l. לָמוֹ תֹּם „voor hen (zijn er geene smarten); gezond enz." Vgl. Ps. XXVIII: 4, 8; Jez. I: 6. Ten onrechte lezen Ew. en Olsh. תָּם in pl. v. מֹתָם, daar eerstgenoemd woord altijd in zedelijken zin wordt gebruikt.
„ „ 7a יצא מחלב עֵינֵמוֹ Stvt. „hunne oogen puilen uit van vet" (!) l. י׳ מ׳ עֲוֹנָם „uit hun binnenste komt hunne boosheid voort", vgl. LXX ἡ ἀδικία αὐτῶν.
„ „ 10a ישוב עמו הלם Stvt. „(daarom) keert zich zijn volk hiertoe" (!) l. ישׂבעו מלחם „verzadigen zij zich aan brood."

Ps. LXXIV: 8b בארץ l. באשׁ „met vuur."
„ „ 14b לציים l. ציים „(het ras) der woestijndieren."
„ „ 19a לחית l. למות „aan den dood."
„ LXXV: 2b וקרוב l. וְקֹרְאֵי „en die aanroepen."
„ „ 7b מִמִּדְבַּר l. מִמִּדְבָּר, omdat het woord niet in den st. cstr. staat, afhankelijk van הרים, vgl. LXX „van de woeste bergen", letterl. van de woestijn der bergen, maar eene nadere bepaling is bij het subj. הרים als Inf. Hif. „verhooging" (uit de woestijn). Ongeveer 50 HSS. lezen dan ook ָ, terwijl Kimchi (12e eeuw i. f.) getuigt, dat in zijnen tijd de voorgestelde lezing de heerschende was in de betere HSS. Hengstenberg, „im Kampf für das Unglaublichste abgehärtet", schroomt niet de genoemde verbetering „ein Produkt exegetischer Ohnmacht" te noemen (!).
„ LXXVI: 5a נאור l. אתה נורא „Gij (vgl. vs. 8) geducht (zijt Gij)."
„ „ 11a תודך l. הודך „U tot eere."
„ LXXVIII: 48a לברד l. לדבר „aan de pest", vgl. Ex. IX: 3 vv.
„ LXXX: 1 על־ששנים l. על־שושן „op (de wijze van) lelie der getuigenis", vgl. Ps. LX: 1.
„ „ 7b למו l. לנו „met ons", vgl. LXX ἡμᾶς. Bij vs. 18b „den menschenzoon" zou ik willen aanteekenen: Israël. Niet onwaarschijnlijk heeft de Schrijver van het boek *Daniël* het beeld van „des menschen zoon", VII: 13, 14, aan dezen Psalm ontleend. Vgl. S. Hoekstra Bz., „de Zoon des menschen" (1866).
„ „ 20b האר l. והאר „en laat lichten", vgl. LXX καί en van den Ps. vs. 4b en 8b.
„ LXXXI: 17b Aant. 4. ומצור l. ומצוף „uit de raat."

Ps. LXXXIII : 6a לב יחדו עלוך l. לב אחד וע׳ „één van zin", vgl. 1 Kron. XII: 38.

„ „ 12a שיתמו l. שִׁית, vgl. LXX δοῦ (τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν).

„ LXXXIV : 4c Aant. 2. Sommigen vullen aan מצאתי.

„ „ 6b Aant. 3 lezen and. in pl. v. מסלות het woord כסלות „vertrouwen", vgl. het enkelv. Job. IV: 6.

„ „ 7a Aant. 4, and. lezen בכאים „moerbeziën" in pl. v. הבכא.

„ „ 7b מורה als eigennaam „Moreh", vgl. Richt. VII: 1 in pl. v. het zelfst. naamw. „de vroege regen."

„ „ 8b אל־אלהים l. אֵל א׳ „de God der goden."

„ LXXXV : 14b וְיָשֵׂם l. ושלום „en vrede."

„ LXXXVII : 1a vgl. Olsh. מה ידידה עיר האלהים; vlg. Ewald (Aant. 4) ליהוה לעולם ציון עיר יסודתו ב׳.

„ „ 7b מַעְיָנַי l. מעיני „mijne bijwoners", vgl. LXX ἡ κατοικία. Vorstman verbetert מעשי „(al) mijne werken", de heidenen, die Ik heb geschapen, vgl. Ps. LXXXVI: 9.

„ LXXXVIII : 6a חפשי l. נפשי „mijne ziel." De LXX las חפשי als adject. ἐλεύθερος. And. lezen חפש met suff. 1ae pers. „mijn leger."

„ „ 7b במצלות l. בצל מות „in de schaduw des doods", vgl. LXX ἐν σκίᾳ θανάτου.

„ „ 8b Aant. 3 leest Vorstman צוית „hebt Gij opontboden" in pl. v. ענית.

„ „ 16b אפונה l. אפוגה „ik zonk ineen", vgl. Ps. LXXVII: 3.

„ LXXXIX : 3b Aant. 2. And. lezen:

כ׳ אמרת ע׳ חסדי י״
ש׳ תכון אמונתי ב״
in pl. v. כ׳ אמרתי ע׳ חסד ר׳
ש׳ תכן אמונתך ב׳

Ps. LXXXIX : 20^b Aant. 6. עֵזֶר l. נֵזֶר „eene kroon."

„ „ 34^a אפיר l. אָסִיר „zal ik doen wijken", vgl. 2 Sam. VII: 15, 1 Kron. XVII: 13.

„ „ 44^a צור l. אחור „achterwaarts." De LXX las blijkbaar עזר βοήθειαν.

„ „ 48^a אני l. אדני.

VIERDE BOEK, Psalm XC—CVI.

Ps. XC: 2^a Aant. 1. And. lezen וַתְּחוֹלַל „en was voortgebracht" in pl. v. וַתְּחוֹלֵל.

„ XCI: 1^a Men vulle aan אַשְׁרֵי bij het begin van het vs., vgl. Ps. CXXVIII: 1.

„ „ 2^a אֹמַר l. אֹמֵר „die zegt." And. lezen, vgl. Aant. 2, אֱמֹר „zeg."

„ „ 9^b Aant. 7. And. lezen מעוזך „Uwen burcht" in pl. van מעונך.

„ XCII: 11^a Aant. 2 And. lezen וַתָּרָם „en verhoogd werd", vgl. LXX, in pl. v. וַתָּרֶם.

„ „ 11^b בַּלֹּתִי l. בלתני „Gij hebt mij gezalfd."

„ XCIII: 4^b אדירים משברי l. אדיר ממשברי „machtig boven de golven."

„ XCV: 10^a Men voege bij בדור het pron. dem. הזה, vgl. LXX ἐκείνῃ.

„ XCVI: 12^b אז l. אַף „ook."

„ XCVII: 11^a זרע l. זָרַח „gaat op", vgl. LXX ἀνέτειλεν en Ps. CXII: 4, Jez. LVIII: 10.

„ XCVIII: 9^b herhale men uit het 1e lid van het vs. בא, vgl. LXX.

„ XCIX: 8^c Aant. 6. And. lezen ונחם in pl. v. ונקם „en die zich troost."

Ps. C: 3b — לא l. לו „Hem."
„ CII: 8a — ואהיה l. ואהמה „en ik klaag."
„ „ 9b — Aant. 7. And. lezen מחוללי „die mij wonden" in pl. v. מהללי.
„ „ 24a — כחו l. כחי ו׳ „mijne krachten en."
„ CIII: 5a — Aant. 5. And. lezen עניך of עניכי „uwe armoede" in pl. v. עדיך.
„ CIV: 13b — מעשיך l. נשיאיך „Uwer wolken."
„ CV: 6b — בחיריו l. בחירו „Zijnen uitverkorene."
„ „ 27a — Aant. 1. And. lezen שם „Hij (Jahwe) legde", vgl. Ex. X: 2 en Ps. LXXVIII: 43.
„ „ 28b — Aant. 4. And. lezen שמרו „zij bewaarden" in pl. v. מרו.
„ „ 30b — Men vulle aan ויבאו of ויעלו.
„ „ 40a — שאל l. שאלו „zij eischten", vgl. LXX ᾔτησαν.
„ CVI: 7c — על־ים l. עליך „tegen U."
„ „ 15b — רזון l. זרא „walging", vgl. LXX πλησμονὴν en Num. XI: 20.
„ „ 32b — וירע l. וַיָּרַע „en Hij duidde ten kwade."

VIJFDE BOEK, Psalm CVII—CL.

Ps. CVII: 3c — Aant. 4. And. lezen ומימין „en uit het Zuiden" in pl. v. ומים, vgl. Ps. LXXXIX: 13 en Jez. XLIII: 5.
„ „ 17a — אולים l. חולים „die krank waren." And. אוי להם „wee hun."
„ „ 40b — Aant. 1 en vs. 39, waarvan Vorstman in het 2e lid leest מֵעֶצֶר „uit rijkdom (kwam boosheid en ellende)" in pl. v. מֵעֹצֶר.
„ CVIII: 10c — עלי פלשת אתרועע: l. עלי פ׳ התרועעי „jammer om mij, o F!" vgl. Ps. LX: 10c Aant. 3.

Ps. CVIII: 11b נחני l. ינחני „werd ik gevoerd!" vgl. Ps. LX: 11b Aant. 4.

„ CIX: 2a רָשָׁע l. רֶשַׁע.
Vorstman leest met omzetting en splitsing van den ganschen regel:

כי רשע עלי
ופי מרמה פתחו

„ „ 5a וישימו l. וישיבו „en zij vergelden."

„ „ 10b And. lezen וגרשו Pu'al „en verdreven worden", vgl. LXX ἐκβληθήτωσαν, in pl. v. ודרשו.

„ „ 21 Aant. 2 wil Olsh. verbeteren (vgl. Ps. CXIX: 124)

ו׳ י״ א״ עשה־אתי כטוב חסדך
למען שמך הצילני:

„ „ 22b חלל l. יחיל „krimpt", vgl. Ps. LV: 5a.

„ CX: 3a Aant. 5 And. lezen בהררי „op (heilige) bergen", vgl. Ps. LXXXVII: 1, in pl. v. בהדרי.

„ CXII: 7b בָּטֵחַ l. בָּטַח (נכון לבו) vgl. vs. 8a.

„ „ 10c תאוה l. תקוה „de hoop."

„ CXIII: 8a להושיבי l. להושיבו „om hem plaats te geven."

„ CXVI: 1b קולי l. קול „de stem", vgl. LXX τῆς φωνῆς.

„ „ 2b ובימי l. וביום „en ten dage."
And. ובשם יהוה „en den naam van Jahwe (roep ik aan)", in overeenst. met vs. 4, 13 en 17.

„ „ 3b Aant. 5 verandere men in mijne vertaling: And. naar eene verand. v. d. Hebr. t. מצרי „en de netten" in pl. v. ומצרי.

„ CXVIII: 10b Aant. 4. And. lezen אכילם „deed ik hun smaadheid aan" in pl. v. אמילם.

„ „ 14a וזמרת l. וזמתי „en mijn lied", vgl. LXX καὶ ὕμνησίς μου en Ps. XVIII: 2, Jez. XII: 2.

„ CXIX: 9b Aant. 1 כדבריך.

„ „ 58² חנני l. חיני „maak mij levend", vgl. vs. 25, 37, 40 enz.

„ „ 70a כחלב l. כבחלב „als door vet."

Ps. CXIX: 79b	Aant. 1. And. lezen וידעו „en zij zullen erkennen" in pl. v. וידעי.
„ „ 103b	Aant. 4. And. lezen אמרתיך „uwe woorden", vgl. LXX *τὰ λόγιά σου.*
„ „ 128a	פקודי l. פקודיך „uwe inzettingen", vgl. LXX *τὰς ἐντολάς σου.*
„ „ 160b	Aant. 3. And. lezen משפטי „rechten", vgl. vs. 7, 62, 106, 164, in pl. v. משפט.
„ CXX: 2a	משׂפת l. משׂפתי „van de lippen", vgl. LXX *ἀπὸ χειλέων* en Ps. XXXI: 19, Spr. X: 18, XII: 22.
„ „ 4b	גחלי l. נחלי „de beken" (der bremstruiken); woeste streken met ruw oorlogsvolk, als Mesech en Kedar, vs. 5. Vgl. nog Job XXX: 4, Jez. XV: 7.
„ CXXI: 7b	ישמר l. יהוה י״ „bewaren zal Jahwe", vgl. LXX *Φυλάξει ὁ κύριος.*
„ CXXIII: 4b	חשׂאננים l. לשׂאננים „voor de overmoedigen", vgl. LXX *τοῖς εὐθηνοῦσιν.*
„ „ 4c	לִגְאֵיוֹנִים (לגאי יונים קרי) l. לַגַּאֲיוֹנִים „voor de hoovaardigen."
„ CXXIX: 4a	יהוה צדיק l. י״ צ״ הוא (vs. 1—4 vier hexameters).
„ „ 8a	אמרו l. יאמרו.
„ CXXX: 6a	Men leze bij den aanvang van het vs. קותה „gehoopt heeft (mijne ziel)."
„ CXXXII: 12b	עֵדֹתִי l. עֵדְתַי, vgl. LXX *τὰ μαρτύριά μου.*
„ CXXXIV: 2a	קדש l. קדשו „Zijne heiligen."
„ „ 2a	Aant. 7. And. lezen אל־הקדש „naar het heiligdom."
„ CXXXVII: 5	תשׁכח l. תיבשׁ „verdorre",vgl.Zach.XI:17.
„ „ 8a	Aant. 6. And. lezen הַשּׁוֹדֵדָה of הַשָּׁדוּדָה „gij die verwoest hebt" in pl. v. הַשְּׁדוּדָה.
„ CXXXVIII: 2c	שׁמך l. שׁמיך „uwe hemelen."
„ CXXXIX: 20a	יֹמרוּךָ (אמר) l. יַמְרוּךָ (מרה) „die tegen U opstaan."

Ps. CXXXIX: 20b עריך l. עליך „tegen U."
נשוא l. נשאו „die verheffen."

„ „ 19b סורו l. יסורו „(och of van mij) weken."

„ CXL: 3b יגורו l. יגרו (גרה) „verwekken."

„ „ 9b, 10a ירומו סלה: l. סלה: ירימו „Sela Verheffen zij het hoofd."

„ „ 11a ימיטו l. (ימוטו קרי) ימטיר „Hij doe regenen", vgl. Ps. XI: 6.

„ CXLI: 5d ותפלתי l. תפלתי.

„ CXLII: 5ab Aant. 6. And. lezen רָאֹה als inf. absol. in pl. v. רְאֵה en יָמִים in pl. v. ימין „ter rechterzijde."

„ CXLIII: 9b כסיתי l. חסיתי „(bij U) zoek ik mijne toevlucht" vgl. LXX πρὸς σὲ κατέφυγον.

„ „ 10c Aant. 5. And. lezen בארח „een pad" in pl. v. בארץ.

„ CXLIVa: 2a חסדי l. חזקי „mijne sterkte", vgl. Ps. XVIII: 3.

„ „ 2d עמי l. קמי „mijne tegenstanders."

„ CXLIVb: 4a (= Stvt. CXLIV: 12) Aant. 5. And. lezen השם in pl. v. אשר.

„ CXLVII: 1b זמרה l. זמרו „psalmzingt."

„ CXLVIII: 6b יעבור l. יעבודו „zij overschrijden."

Ten slotte mijn dank aan den belangstellenden lezer, die mij tot het einde wilde volgen en nu veilig met den Prediker zegge (XII: 10):

להג הרבה יגיעת בשר:

Helder, 19 April '78.

BIJDRAGEN TOT DE CRITIEK VAN PENTATEUCH EN JOZUA. [1])

V. De godsdienstige vergadering bij Ebal en Gerizim. (*Deut.* XI : 29, 30; XXVII; *Joz.* VIII : 30—35).

Algemeen wordt erkend, dat H. XXVII in het boek *Deuteronomium* een eenigszins vreemd figuur maakt. De toespraak van Mozes, die H. V : 1 begint en H. XII : 1 in de eigenlijke wetgeving overgaat, loopt regelmatig door tot H. XXVI : 15. De inhoud en de plechtige toon van H. XXVI : 16—19 wekken het vermoeden, dat zij haar einde nadert. H. XXVIII schijnt óók nog tot diezelfde toespraak te behooren en daarvan het slot uit te maken — evenals *Ex.* XXIII : 20—33 en *Lev.* XXVI : 3—45, die met *Deut.* XXVIII op dezelfde leest geschoeid zijn, de daaraan voorafgaande wetbundels, het Bondsboek en de verzameling *Lev.* XVII verv., afsluiten. Hiermede komt wel overeen, dat het onderschrift van de rede des wetgevers, beantwoordende aan de inscriptie in H. IV : 44—49, achter H. XXVIII is geplaatst (vs. 69; Statenoverzetting H. XXIX : 1). *Deut.* XXVII, dat (vs. 1) „Mozes en de oudsten van Israël," (vs. 9) „Mozes en de Levietische priesters" en eindelijk weder (vs. 11) Mozes alléén sprekende invoert, verbreekt dus den samenhang en stoort den regelmatigen gang der toespraak, die het eigenlijke *corpus* van *Deuteronomium* uitmaakt. Zeer natuurlijk is dus de onderstelling van Graf [2]) en anderen, dat dit hoofdstuk aanvankelijk hier niet voor-

1) Zie Jaargang XI : 465—496; 545—566; XII : 139—162.

2) *Die gesch. Bücher des A. T.* S. 8.

kwam, maar later, bij de verbinding van de deuteronomische wet met het oudere geschiedverhaal, is ingeschoven. Het berouwt mij niet, die meening te hebben overgenomen [1]). Doch vernieuwde studie van *Deut.* XXVII en van de nauw verwante pericopen H. XI : 29, 30 en *Joz.* VIII : 30—35 heeft mij overtuigd, dat zij onvoldoende is en uitbreiding en aanvulling behoeft, voordat zij geacht kan worden recht te doen wedervaren aan de verschijnselen, die de teksten ons voorleggen. Onze critiek van die pericopen is tot dusver niet doortastend genoeg geweest. Consequent doorgezet, schijnt zij aanvankelijk aan de reeds bekende bezwaren slechts nieuwe toe te voegen. Doch in werkelijkheid komt zij langs dien weg, gelijk te verwachten was, tot eene meer zekere en bevredigende oplossing dan die, waarmede wij ons tot nu toe tevreden stelden. Bovendien doet zij ons, zoo ik mij niet bedrieg, een blik slaan in de werkplaatsen, waaruit de Hexateuch in zijn tegenwoordigen vorm is te voorschijn gekomen, en in de motieven en de methode van hen, die daar arbeidden. Is dat inderdaad zoo, dan verg ik niet te veel, wanneer ik mijne lezers uitnoodig, mij bij een omslachtig en soms minutieus onderzoek wel te willen volgen.

De gang van dat onderzoek is aangewezen. Wij gaan uit van *Deut.* XXVII en bestudeeren daarna de beide andere pericopen, H. XI : 29, 30 en *Joz.* VIII : 30—35.

Deut. XXVII is geen aaneengeschakeld geheel. De splitsing in vier deelen (vs. 1—8; vs. 9, 10; vs. 11—13; vs. 14—26) beantwoordt aan den eersten indruk, dien wij bij de lezing ontvangen, en rechtvaardigt zich wanneer wij nauwkeuriger toezien.

a. Wanneer wij vs. 1—8 als eerste deel van de rest van het hoofdstuk afzonderen, dan moet dit niet zóó worden opgevat, alsof die verzen in den strengsten zin des woords één geheel uitmaakten en *uno tenore* waren neergeschreven. Het tegendeel blijkt duidelijk genoeg. Naar vs. 1[a] vinden wij hier een voorschrift van „Mozes en de oudsten van Israël,” tot „het volk” gericht. Het behelst eerst de algemeene ver-

---

1) *De godsdienst van Israël* I: 424.

maning om „het gebod, dat ik u heden gebiede,” in acht te nemen. Dan volgt (vs. 2—4) eene verordening van dezen inhoud: „Ten dage, dat gijlieden den Jordaan overtrekt naar het land, dat Jhvh uw god u geeft, zult gij voor u oprichten groote steenen en die bestrijken met kalk en daarop schrijven al de woorden van deze thora, wanneer gij overtrekt ten einde te komen in het land, dat Jhvh uw god u geeft, een land overvloeiende van melk en honig, gelijk Jhvh, de god uwer vaderen, tot u gesproken heeft. En wanneer gijlieden den Jordaan zijt overgetrokken, zult gijlieden die steenen, welke ik ulieden heden voorschrijf, oprichten op den berg Ebal en gij zult ze bestrijken met kalk.” Afgezien van de afwisseling in het gebruik van den 2den persoon enkelvoud en meervoud — die ik gemeend heb ook in de vertaling te moeten uitdrukken — treft ons hier de breedsprakigheid in vs. 3, welks tweede helft [1]) inderdaad geheel overbodig is, maar vooral het slot van vs. 4 („en gij zult ze bestrijken met kalk”): immers dit had (volgens vs. 2) reeds plaats gehad en was (vs. 3a) achtervolgd door het beschrijven van die steenen met „al de woorden van deze wet.” Wij lezen verder door en vinden nu — na vs. 4—7, die straks ter sprake komen — in vs. 8 ook het schrijven op de steenen andermaal vermeld: „en gij zult schrijven op de steenen al de woorden van deze wet, zeer duidelijk.” Dit is, gelijk aanstonds blijkt, het vervolg van vs. 4 en hangt daarmede even nauw samen als vs. 3a met het slot van vs. 2. Zou hier meer dan ééne hand werkzaam geweest zijn? Ik geloof niet, dat wij dit mogen aannemen: de tweede zou in dat geval eenvoudig herhaald hebben wat de eerste reeds had geschreven. Liever onderstellen wij, dat de ééne auteur zich omslachtig heeft uitgedrukt en, na eerst in het algemeen de drie handelingen (oprichten, bestrijken, schrijven) te hebben verordend (vs. 2b, 3a), ze daarna nog eens, maar nu meer bepaald (oprichten op den Ebal, bestrijken, duidelijk schrijven) voorschrijft (vs. 4b, 8). Wel is dit een zonderlinge schrijftrant, maar herhaling is althans in *Deutero-*

---

1) Die volgens de accenten met למען אשר begint, maar waartoe ik ook het voorafgaande woord בעברך meen te moeten brengen, want daarvan alleen kan למען אשר afhangen.

nomium niet vreemd en — ditmaal bestond daartoe aanleiding.

Ik denk aan de verzen 5—7, die wij daareven hebben overgeslagen, niet zonder reden, want zij verbreken den samenhang tusschen vs. 4[b] en vs. 8. Ze behelzen het voorschrift om d á á r (d. i. op den berg Ebal) een altaar van ruwe steenen te bouwen, daarop brandoffers aan Jhvh toe te brengen en dankoffers te slachten, die dan d á á r moeten worden gegeten met blijdschap voor Jhvh's aangezicht. De eenige band tusschen deze verzen en het voorafgaande en volgende ligt in het door mij onderschrapte woord „daar." Overigens heeft het oprichten van de beschreven steenen met het offerfeest niets gemeen. Het zou dus voor de hand liggen aan te nemen, dat vs. 5—7 door een derde met vs. 1—4, 8 verbonden waren, indien niet juist dat „dáár" zich tegen deze onderstelling verzette. Dat die partikel werkelijk den berg Ebal aanwijst, of, m. a. w. dat ook de auteur van vs. 5—7 aan die localiteit dacht, mag niet in twijfel worden getrokken. Maar dan wordt het hoogstwaarschijnlijk, dat vs. 1—4, waarin dezelfde Ebal voorkomt, m e t h e t o o g o p v s. 5—7 zijn geschreven. Anders gezegd: de auteur van vs. 1—8 vond bij een zijner voorgangers het voorschrift om op den Ebal een altaar te bouwen en een offerfeest te vieren, nam dat over en verbond daarmede eene verordening van hem zelven, die betreffende het oprichten van beschreven steenen. Zoo wordt tegelijk de boven besproken herhaling verklaard. Het oprichten van de steenen o p E b a l werd den schrijver door zijnen voorganger aan de hand gedaan en daarom door hem meer aan zijn eigen voorschrift aangehecht dan daarin opgenomen. Brengt deze hypothese met zich, dat vs. 5—7 ouder zijn dan het kader, waarin ze thans zijn geplaatst, daartegen zal wel niemand bedenking hebben. Het offerfeest op Ebal is inderdaad eene meer antieke voorstelling, dan het oprichten van de met kalk bestreken en met „al de woorden van deze wet" beschreven steenen. Het altaar van onbehouwen steenen komt geheel overeen met het voorschrift *Exod.* XX : 25, insgelijks van zeer oude dagteekening, waarmede vs. 5 in het gebruik van הניף samentreft.

Wie is nu de auteur van het geheel, dat op deze wijze tot stand kwam, van *Deut.* XXVII : 1—8? Al wat wij daar-

van zeggen kunnen, is dat het spraakgebruik deuteronomisch is, natuurlijk vooral in vs. 1—4, 8, waar de auteur niet overneemt, maar zelfstandig optreedt. Ik vestig de aandacht op „al het gebod, dat ik u heden gebiede" (vs. 1, verg. 4); op „al de woorden van deze thora" (vs. 3, 8); op de vermelding van den overtocht van den Jordaan en de nadere aanduiding van Kanaän in vs. 2, 3; eindelijk op באר en היטיב in vs. 8 (vg. H. I: 5 en H. IX: 21; XIII: 15; XVII: 4; XIX: 18). Knobel, die evenzoo oordeelt, wijst nog op de overeenkomst tusschen vs. 7[b] („en gij zult u verblijden voor het aangezicht van Jhvh, uwen god") met *Deut.* XII: 12; XIV: 26; XVI: 11, 14; XXVI: 11 en leidt daaruit af, dat ook dit halve vers uit de pen van den Deuteronomist is gevloeid. Zeer waarschijnlijk! Hij nam dan alleen vs. 5—7[a] over en voegde daaraan dien kleinen trek toe [1]). Overigens laat ik het voorshands geheel in het midden, of vs. 1—8 werkelijk van den auteur der deuteronomische wetgeving afkomstig, dan wel door een ander geheel in zijn trant geschreven zijn. De keuze tusschen deze twee mogelijkheden zou nu nog voorbarig zijn en is ook voor het oogenblik niet noodig.

Voordat wij verder gaan, zien wij nog even terug en constateeren, dat de pericope vs. 1—8 geen gewag maakt van de verdeeling des volks in twee helften, noch van het uitspreken van zegen en vloek, noch ook van de voorlezing der thora. Deze bijzonderheden zullen wij elders aantreffen en dan nader overwegen. In vs. 1—8 vinden en — missen wij ze niet.

b. In vs. 9, gelijk terstond in het oog valt, een nieuwe aanhef: „En Mozes en de Levietische priesters spraken (in het hebr. het enkelvoud!) tot gansch Israël, aldus." De vermelding van de Levietische priesters naast Mozes bereidt ons voor op iets gewichtigs. Werkelijk wordt in vs. 9[b] en 10 — die stellig bijeen behooren — een plechtige toon aangeslagen: „Zwijg en hoor, Israël! heden zijt gij geworden tot een volk

---

1) „De oudsten van Israël," vs. 1, komen ook *Deut.* XXXI: 9 voor, maar overigens meermalen in de oudere verhalen, *Ex.* III: 16; IV: 29; XII: 21; XVIII: 12; *Num.* XVI: 25. Wellicht heeft dus de voorganger, aan wien vs. 5—7[a] ontleend zijn, invloed geoefend op den vorm van vs. 1.

van Jhvh, uwen god. Zoo luister dan naar de stem van Jhvh, uwen god, en zijne geboden en zijne inzettingen, die ik u heden gebiede!" Dit is zonder twijfel eene algemeene vermaning; met vs. 1—8 hangt zij niet samen: de „geboden en inzettingen" van Jhvh, „die ik u heden gebiede," zijn niet de twee speciale voorschriften over hetgeen op den Ebal moet geschieden, maar de deuteronomische wetten in haar geheel; dit blijkt zoowel uit vs. 9b, als uit het onmiddellijk voorafgaande „hooren naar Jhvh's stem," dat geene andere dan de ruimste opvatting toelaat.

Vóórdat wij nagaan wat hieruit volgt, constateeren wij, dat het spraakgebruik van vs. 9, 10 wederom deuteronomisch is. Men lette op „de Levietische priesters" (vs. 9) en op „die ik u heden gebiede" (vs. 10); verder op „Jhvh, uw god" in vs. 9, 10, en op de „geboden en inzettingen" in vs. 10. In vs. 9 zijn הַסְכֵּת en נִהְיֵתָ לְ ongewoon, maar daarom nog niet ondeuteronomisch.

Hoe dan nu over vs. 9, 10 te oordeelen? Op vs. 1—8 slaan ze niet terug en — gelijk aanstonds in het oog valt en straks nog duidelijker zal blijken — met vs. 11—13 en 14—26 hangen ze nog veel minder samen. Dit zou er toe kunnen leiden om ze te houden voor een h. t. p. ingeschoven of hierheen verdwaald stuk. Maar vs. 1—8 zelve staan, gelijk in den aanvang werd opgemerkt, niet op hunne plaats, en ook vs. 11—13, 14—26 zijn hier alles behalve onmisbaar (zie beneden!). Dit doet de vraag oprijzen, of wellicht vs. 9, 10 in verband staan met het *corpus* zelf van *Deuteronomium*, d.i. met hetgeen aan *Deut.* XXVII voorafgaat en met de beloften en bedreigingen in *Deut.* XXVIII. Het antwoord kan niet anders dan bevestigend luiden. Met *Deut.* XXVI: 16—19 komen onze beide verzen inderdaad treffend overeen. Daar wordt de wederzijdsche verbintenis tusschen Jhvh en Israël vermeld, die, op den grondslag van de thans volledig afgekondigde wet, heden (vs. 16, 17, 18) wordt aangegaan: Jhvh Israël's god en Israël het eigen volk van Jhvh. Men behoeft H. XXVII: 9, 10 slechts onmiddellijk na XXVI: 16—19 te lezen, om zich te overtuigen, dat ze op de laatstgenoemde pericope terugslaan en haar voortzetten. Doch met gelijk

recht kan H. XXVIII als het vervolg van XXVII: 9, 10 worden aangemerkt: hier de vermaning om „te hooren naar de stem van Jhvh en te doen zijne geboden en inzettingen;" daar de aankondiging: „En het zal geschieden, wanneer gij zekerlijk hoort naar de stem van Jhvh, uwen god, en waarneemt om te doen al zijne geboden . . . ., dat Jhvh, uw god, u stellen zal boven al de volken der aarde enz." — Het is zoo: onmisbaar zijn H. XXVII: 9, 10 niet; wanneer H. XXVIII onmiddellijk op XXVI: 16—19 volgde, zouden wij geene leemte opmerken; zelfs wordt H. XXVI: 19 in XXVIII: 1 weder opgenomen. Maar H. XXVII: 9, 10 staan er nu eens, en wel tusschen H. XXVI en XXVIII in, daarvan gescheiden door pericopen, die, hoe men ook oordeele over haren oorsprong, zeker niet als wezenlijke en oorspronkelijke bestanddeelen van de groote wetgevende toespraak van Mozes kunnen worden aangemerkt. Reden genoeg, naar het mij voorkomt, om te stellen, dat H. XXVII: 1—8 en vs. 11—13, 14—26, deels vóór, deels na H. XXVII: 9, 10, later opgenomen of geïnterpoleerd zijn.

Voor deze stelling — eene wijziging, gelijk men ziet, van Graf's boven vermeld gevoelen — kan ik mij op twee voorgangers beroepen, Aug. Kayser en Kleinert, zonder evenwel geheel met hen te kunnen instemmen. Kayser [1]) kent H. XXVII: 1—3 (l. 1—4), 8—10 aan den Deuteronomist toe en ziet daarin den overgang van H. XXVI tot XXVIII, terwijl hij vs. 4—7 (l. 5—7), 11—13 en 14—26 uit andere bronnen afleidt. Hierbij is op den gebrekkigen samenhang tusschen vs. 1—4, 8 en het voorafgaande en volgende niet gelet en bovendien niet in aanmerking genomen, dat vs. 5—7 door den auteur zelven van vs. 1—4, 8 zijn ingevoegd. Doch de beteekenis van vs. 9, 10 is juist opgevat. Kleinert [2]) is geneigd te onderstellen, dat in het oorspronkelijke, nog niet — door den auteur zelven — uitgebreide Deuteronomium H. XXVII: 9, 10 aan XXVI: 16—19 voorafgingen, zoodat de volgorde deze was: H. XXVI: 1—15 (slot van de eigenlijke wetgeving); XXVII: 9, 10; XXVI: 16—19; XXVIII: 1 verv. Dat de overeenkomst tusschen H. XXVI: 19 en

---

1) *Das vorexil. Buch der Urgeschichte Israels* S. 101.

2) *Das Deuteronomium u. der Deuteronomiker* S. 182 ff.

XXVIII: 1 deze opeenvolging aanbeveelt, deed ik daareven reeds opmerken. Doch Kleinert zelf wijst er op, dat H. XXVII: 10 („die ik [Mozes] u heden gebiede") en XXVI: 16 („dezen dag gebiedt u Jhvh, uw god") wel wat vreemd onmiddellijk naast elkander staan. Bovendien blijft het, bij deze hypothese, geheel onverklaard, hoe H. XXVII: 9, 10 van hunne plaats verbannen en achter XXVI: 16—19 gezet zijn. Mij dunkt, onze opvatting, die geen redeloos toeval behoeft te hulp te roepen, verdient de voorkeur.

c. Wij zijn thans genaderd tot *Deut.* XXVII: 11—13, het bevel van Mozes om, na den overtocht van den Jordaan, den zegen over het volk te doen uitspreken op den Gerizim door de zes stammen: Simeon, Levi, Juda, Issachar, Jozef en Benjamin, en den vloek op den berg Ebal door de zes overige stammen. Met vs. 9, 10 hebben deze verzen niets gemeen; ze maken daarna zelfs een zeer zonderlingen indruk. Daarentegen hebben ze met vs. 1—8 althans één punt van aanraking: den berg Ebal. Gewoonlijk worden ze dan ook met vs. 1—8 verbonden en als het vervolg daarvan beschouwd. Doch het is de vraag, of dit terecht geschiedt? Wij merkten reeds op, dat vs. 1—8 van zegen en vloek evenmin gewag maken als van de verdeeling des volks in twee helften. Wij moeten verder gaan en zeggen, dat deze twee niet passen in de voorstelling, die vs. 1—8 ons geven. Hier een altaar op den berg Ebal en daarbij, „voor het aangezicht van Jhvh," een vroolijk offerfeest van het geheele volk. Daar, in vs. 11—13, het volk in tweeën gesplitst en de éene helft, niet op den Ebal, maar op den Gerizim geplaatst; bovendien het zegenen en het vloeken, die — althans het laatste — bij het offermaal niet voegen. Gingen zij daaraan vooraf of volgden ze daarop? Het blijkt niet, of de auteur het éene dan wel het ander bedoelt. — Doch er is meer. Op den Ebal wordt (vs. 4) het altaar gebouwd en op dienzelfden berg staan (vs. 14) de zes stammen Ruben, Gad, Aser, Zebulon, Dan en Naftali, wien de taak wordt opgedragen om den vloek over Israël uit te spreken. Dit is zeer onnatuurlijk, zóó zelfs, dat ieder onzer, indien hem de schikking ware opgedragen, den zegen zou hebben doen verkondigen op den heuvel, die het altaar droeg — in overeenstemming met de belofte van de

oudere wet zelve (*Exod.* XX : 24), dat Jhvh, ter plaatse, waar Israël hem een altaar had gebouwd en zijnen naam verheerlijkte, tot hem komen en hem zegenen zou. Nu het eens, in *Deut.* XXVII, juist andersom wordt geregeld, blijven de uitleggers, gelijk te verwachten was, niet in gebreke, de redelijkheid van die schikking in het licht te stellen. Zoo b. v. Keil (z. d. S.) en, maar op eene andere wijze, F. W. Schultz [1]). Beider opvattingen leert men kennen uit deze woorden van den eerstgenoemde: „Als Ort für die Aufrichtung der Steine, mit dem darauf geschriebenen Gesetze, wie für den Altar und die Opferfeier bei demselben wird der Ebal erkoren, auf dem die Flüche verkündigt werden sollen, nicht der für die Segensprechung bestimmte Garizim, aus dem nämlichen Grunde, aus dem auch in vs. 14 ff. nur die zu verkündenden Fluchformeln, nicht aber auch die Segensprüche, mitgetheilt sind, nämlich nicht so wol deshalb, weil das Gesetz in Verbindung mit dem Fluche zu dem sündigen Menschen eindringlicher redet als in der mit der Verheissung, oder weil der Fluch da er sich im Leben überall zeigt, glaubwürdiger klingt als die Verheissung (Schultz), sondern vielmehr „um — wie die Berleburger Bibel sich ausdruckt — zu zeigen, wie das Gesetz und die Haushaltung des A. T. vornehmlich den um der Sünde willen auf dem ganzen menschlichen Geschlechte liegenden Fluch würde rügen, um ihr Verlangen nach dem Messias zu erwecken, der den Fluch sollte hinwegnehmen und den wahren Segen zuwegebringen."" Keil zelf gevoelt zich verplicht, deze door hem goedgekeurde verklaring eenigszins te temperen en den persoonlijken Messias daaruit te verwijderen. Maar wat er dan overblijft, is even weinig historisch als de door hem verworpen opvatting van Schultz — rechtzinnige christelijke dogmatiek, geen exegese. Wie zich op oud-testamentisch standpunt plaatst, zal het met mij zeer vreemd vinden, dat ten aanzien van den éénen Ebal twee zoo uiteenloopende en oogenschijnlijk strijdige bepalingen worden gemaakt, maar dan ook weigeren — en dát is thans het punt in quaestie — in vs. 11—13 de voortzetting van vs. 1—8 te zien.

Maar waarom wordt dan — zoo zal men vragen — Ebal

---

1) *Das Deut. erklärt* S. 604.

tot den heuvel der vervloeking gemaakt? Men veroorlove mij de beantwoording van die vraag uit te stellen, totdat wij zoo aanstonds (bl. 309) *Deut.* XI : 29, 30 in behandeling nemen. Wij behoeven thans bij vs. 11—13 niet langer stil te staan. Ik moet alleen nog herinneren, dat ook in *Joz.* VIII : 30—35 — waarover straks meer! — de zegening en de vervloeking met het opschrijven van de thora en met den offermaaltijd verbonden worden. Wáárom juist Simeon c. s. den zegen en Ruben c. s. den vloek uitspreken, is niet met zekerheid te zeggen. Doch het gewone gevoelen is niet onwaarschijnlijk: aan de zonen van Lea en Rachel wordt het zegenen opgedragen; het vloeken aan de zonen der dienstmaagden en bovendien aan Ruben, die zijn eerstgeboorterecht had verbeurd, en aan Zebulon, Lea's jongsten zoon. Men late niet onopgemerkt, dat deze twee aan de spits van de twee helften staan, waarin het tweede zestal zich splitst.

d. Zoover ik weet, zien alle uitleggers op één na in *Deut.* XXVII : 14—26 de rechtstreeksche voortzetting van vs. 11—13. De plechtige handeling, hier verordend, zal dus dáár verder worden beschreven. Zelf heb ik mij vroeger bij die beschouwing nedergelegd, maar nu mijne oogen zijn opengegaan, begrijp ik nauwelijks meer, hoe dat mogelijk was. De verschilpunten tusschen vs. 11—13 en vs. 14—26 zijn de volgende: 1⁰. dáár zegen en vloek; hier alleen vloek; 2⁰. dáár de verdeeling van het volk in twee gelijke helften en de opdracht aan elk zestal stammen van éene der twee handelingen; hier staat het volk als geheel tegenover éénen stam en aanvaardt, door het uitspreken van „Amen," de vervloekingen, welke door dien éénen stam met luider stem waren voorgedragen; 3⁰. dáár is Levi een van de zegenende stammen, hier zijn het de Levieten, die het twaalf maal herhaalde „Vervloekt wie enz." doen hooren. — Is hier dan geen strijd? Sluit niet vs. 11—13 het vervolg en, omgekeerd, het vervolg vs. 11—13 volstrekt uit?

Men kan zich gereedelijk voorstellen, hoe men het conflict poogt weg te ruimen. De vervloekingen, zegt men, zijn in de Thora het voornaamste en treden ook elders (b. v. in *Deut.* XXVIII en *Lev.* XXVI) het meest op den voorgrond. Laat het zoo zijn, maar daar ontbreekt toch de zegen niet en deze

was in vs. 11—13 aangekondigd: hoe kan die dan in vs. 14—26 geheel achterwege blijven? De Levieten, zoo gaat men voort, zijn door Jhvh verkoren tot den heiligen dienst en vervullen dus vanzelf bij zulk eene plechtigheid, als hier wordt verordend, de eerste rol. Het zij zoo, maar waarom slechts deze rol? waarom spreken zij niet ook den zegen uit? Wat bewoog bovendien den Schrijver om (vs. 12) Levi, zonder eenige onderscheiding, in de rij der stammen op te nemen, indien hij „den Levieten" de zeer bijzondere taak had toegedacht, die hun in vs. 14 verv. wordt opgedragen? Doch wij behoeven niet verder te gaan; de zaak is volkomen duidelijk. Kayser — want hij alléén maakt hier de boven bedoelde uitzondering [1]) — Kayser heeft gelijk, wanneer hij vs. 14—26 aan den auteur van vs. 11—13 ontzegt en ze door den redactor van den Pentateuch laat opnemen.

Tot nadere aanbeveling van dit gevoelen mogen nog de volgende overwegingen dienen, die ik reeds in mijne *adversaria* had aangestipt, vóórdat Kayser mij den moed gaf om niet te vragen, maar te besluiten.

1°. Vs. 11—13 lokken als het ware uit tot eene interpolatie. Ze teekenen, maar onvolledig en met één enkelen trek, eene — in de voorstelling althans — zeer indrukwekkende plechtigheid. Hoe ging het daarbij toe en wat werd daarbij gesproken? Niets is natuurlijker, dan dat deze vragen opgeworpen, maar dan ook beantwoord werden.

2°. De auteur — of liever, gelijk straks blijken zal: de laatste redactor — van *Joz.* VIII : 30—35 schijnt *Deut.* XXVII : 14—26 niet te kennen. Wèl vermeldt hij, behalve den zegen en den vloek en de splitsing van het volk in twee helften, ook nog „de Levietische priesters, dragende de ark des verbonds van Jhvh" (vs. 33), doch in weerwil hiervan maakt hij van hun voorgaan geen gewag en treedt zelfs bij hem, niet de vervloeking, maar het zegenen op den voorgrond (vs. 33, de laatste woorden). Dit zou zeer zonderling zijn, indien hij in het hoofdstuk, dat hij overigens vaak letterlijk volgt, ook vs. 14—26 gelezen had.

---

1) A. a. O. S. 101 ff.

3°. *Deut.* XXVII : 14—26 zijn, beoordeeld naar vorm en inhoud, van zeer jonge dagteekening. Wat den vorm betreft, wijs ik op het liturgische gebruik van „Amen," waarvan ons alleen na-exilische voorbeelden bekend zijn: 1 *Kron.* XVI : 36; *Neh.* V : 13; VIII : 6, de doxologieën achter *Ps.* XLI, LXXII, LXXXIX, CVI; de priesterlijke wet *Num.* V : 22. Ook קוֹל רָם (vs. 14) wijst ons op denzelfden tijd; niet zoozeer de uitdrukking zelve, die elders niet voorkomt, als wel het denkbeeld om zoo nauwkeurig te bepalen, hoe de Israëlieten antwoorden moesten; zoo pleegt de Kroniekschrijver te schilderen, bij wien de geheele pericope niet misplaatst zou zijn. — De inhoud van vs. 15—26 is, om het in één woord uit te drukken, priesterlijk. Sommige van de overtredingen, waarover hier de vloek wordt uitgesproken, waren in *Deuteronomium* zelf streng afgekeurd, maar de meeste parallelen vinden wij toch in *Lev.* XVIII—XX [1]). De eisch der reinheid, vooral in zijne toepassing op de geslachtsgemeenschap, wordt door den auteur zeer hoog gesteld; de daaruit voortvloeiende vervloekingen (vs. 20—23) staan met de strafbedreigingen tegen de overtreding van zedelijke voorschriften op ééne lijn. Knobel, die onze pericope aan den Deuteronomist toekent, meent dat de vervloekingen alles omvatten „was dem Verfasser als Landesgesetz am wichtigsten schien." Zou inderdaad de Schrijver van *Deuteronomium* zoo hebben geoordeeld? Zou hij wèl tegen beeldendienst (vs. 15), maar niet tegen de vereering van Jhvh op de hoogten en tegen meer andere, in zijne schatting heidensche, gebruiken hebben gewaarschuwd? Zou hij in zijn „Landesgesetz" misdaden als vloekwaardig hebben veroordeeld, die hij in zijne verzameling van wetten niet had vermeld?

---

1) Verg. Knobel z. d. S.; Kayser a. a. O. S. 101 n. 1. Ziethier de voornaamste parallelen: vs. 15 (*Exod.* XX : 4 enz.); vs. 16 (*Exod.* XX : 12 enz.; *Lev.* XIX : 3; XX : 9); vs. 17 (*Deut.* XIX : 14); vs. 18 (*Lev.* XIX : 14); vs. 19 (*Deut.* XXIV : 17; *Lev.* XIX : 10); vs. 20 (*Lev.* XVIII : 8; *Deut.* XXIII : 1); vs. 21 (*Lev.* XVIII : 23); vs. 22 (*Lev.* XVIII : 9); vs. 23 (*Lev.* XVIII : 8); vs. 24 (*Exod.* XX : 15 enz.; *Lev.* XXIV : 17); vs. 25 (*Exod.* XXIII : 7, 8; *Deut.* XIX : 13; *Lev.* XIX : 16); vs. 26 („deze wet" deuteronomisch; הקים in dezen zin elders niet, want *Num.* XXX : 16 is *alius generis*).

Wij zijn dan nu met *Deut.* XXVII voorloopig gereed. In plaats van ééne interpolatie, die dan het geheele hoofdstuk zou omvatten, ontdekten wij er drie (vs. 1—8, vs. 11—13, vs. 14—26), en wel drie verschillende, die met elkander strijden en dus onmogelijk van ééne hand kunnen zijn. Dit resultaat behoeft nog nadere omschrijving en bevestiging en zal die ook vinden, wanneer wij thans de verwante teksten gaan bestudeeren.

Eerst letten wij op *Deut.* XI: 29, 30. Niet zonder reden begint bij vs. 26 eene dier grootere afdeelingen, waarin de Joden, ten behoeve van de voorlezing in de Synagoge, de Thora hebben gesplitst. Van dat vers af staan „zegen" en „vloek" op den voorgrond. Eerst wordt herinnerd, van welke voorwaarden zij afhangen (vs. 27, 29). Daarna gaat de wetgever aldus voort (vs. 29):

„Wanneer Jhvh, uw god, u zal hebben gebracht in het land, dat gij binnentrekt om het te beërven, dan zult gij den zegen leggen op den berg Gerizim en den vloek op den berg Ebal."

Dan volgt (vs. 30) eene beschrijving van de ligging dier twee bergen. Hare verklaring is niet zonder bezwaar en valt dan ook bij de verschillende uitleggers verschillend uit. Om de hoofdzaak niet uit het oog te verliezen, zullen wij er ons niet in verdiepen. Genoeg, dat de Schrijver blijkt aan dezelfde bergen te denken, die ook elders met dezelfde namen worden aangeduid en in welker onmiddellijke nabijheid de stad Sichem lag. Daarop wijst ondubbelzinnig het slot der beschrijving: „bij de terebinthen (liever: de terebinthe) des leeraars" (*Gen.* XII: 6 vg. XXXV: 4) of „der waarzeggers" (*Richt.* IX: 37), die volgens deze plaatsen in de nabijheid van Sichem werden (liever werd) gevonden.

Eindelijk wordt (in vs. 31, 32) het gegeven voorschrift gemotiveerd: „Want gij trekt den Jordaan over, om het land te gaan beërven, dat Jhvh uw god u geeft, en gij zult het in bezit nemen en daarin wonen en waarnemen om te doen al de inzettingen en de rechten, die ik u heden voorleg." Hoe dit met vs. 29 samenhangt, zullen wij straks zien.

Wij moeten nl. eerst den zin van dat vers vaststellen. Mijne

vertaling wijkt, in de onderschrapte woorden, van de gewone af. De Statenoverzetting luidt: „dan zult gij den zegen uitspreken op den berg Gerizim en den vloek op den berg Ebal.” In de kantteekening wordt, voor deze vertaling van נתן, verwezen naar *Deut.* XIII : 1 (Hebr. tekst vs. 2) en 1 *Kon.* XIII : 5 — welke plaatsen evenwel in het geheel niet parallel zijn. De nieuwere uitleggers zijn in het bijbrengen van gelijkluidende teksten niet gelukkiger, maar verklaren vs. 19 toch evenzoo. Zij verbinden dus de partikel על niet onmiddellijk met נתן, gelijk ik hierboven deed, maar met het subject van dat werkwoord, Israël. De zin wordt dan deze: „gij zult, (zijnde of staande) op den berg Gerizim, den zegen geven (d. i. verkondigen of uitspreken) en, (zijnde of staande) op den berg Ebal, den vloek.”

De naaste aanleiding tot deze opvatting ligt ongetwijfeld in *Deut.* XXVII : 11—13, waar de handeling zóó geteekend wordt, als men haar in *Deut.* XI : 29 bedoeld acht. Inderdaad, moet *Deut.* XXVII als de authentieke verklaring van XI : 29 worden aangemerkt; zijn vs. 11—13 geschreven door denzelfden auteur, dan is de zaak uitgemaakt. Maar dat moet dan eerst bewezen worden. *Deut.* XXVII : 11—13 hangen zonder twijfel met H. XI : 29 samen, maar dit is ook dán het geval, wanneer ze berusten op misverstand van het hier gegeven voorschrift. Deze mogelijkheid mag niet eenvoudig buiten aanmerking worden gelaten. En dat te minder, naardien *primo obtutu* de twee plaatsen elkander volstrekt niet dekken. De verdeeling van Israël in twee helften wordt H. XI : 29 zelfs niet zijdelings aangeduid. „Gij zult geven:” zoo spreekt de wetgever tot het gansche volk. Al nam men dus aan, dat „geven” hier = „uitspreken” is, dan zou de voorstelling toch deze zijn, dat Israël beurtelings op Gerizim en op Ebal den zegen en den vloek moest verkondigen — hetgeen wezenlijk verschilt van de verordening in *Deut.* XXVII : 11—13.

Doch de beslissing hangt natuurlijk af van de woorden, door den Schrijver in H. XI : 29 gebezigd. Nu weet ieder, dat het Hebreeuwsche נתן in tamelijk ver uiteenloopende beteekenissen, of liever: wendingen van éene beteekenis wordt gebruikt. Verbonden b. v. met קול, moet het in onze taal worden over-

gezet met „doen hooren," „uiten" (verg. ons „geluid geven"). Doch alles hangt af van het woord, waarmede het wordt gecombineerd, hier dus van „den zegen" en „den vloek." Welnu, „zegen geven," zonder meer, is volgens oud-test. spraakgebruik, ook in *Deuteronomium*, zooveel als „zegen verleenen" of „toedeelen" en dus meestal eene daad van God. Men zie *Ex.* XXXII : 29; *Deut.* XII : 15; XVI : 17 en vergelijke de synonieme of correspondeerende spreekwijzen „zegen gebieden" (*Lev.* XXV : 21; *Ps.* CXXXIII : 3); „zegen uitstorten" (*Jez.* XLIV : 3; *Mal.* III : 20); „zegen ontvangen" (*Ps.* XXIV : 5). Ook in den zin van „geschenk" wordt „zegen" op dezelfde wijze verbonden met „geven" (*Joz.* XV : 19; *Richt.* I : 15) en niet „ontvangen" (2 *Kon.* V : 15). Wij zijn dus gerechtigd tot de stelling, dat de formule „den zegen geven," *absoluut* opgevat, gelijk geschiedt in de gewone verklaring van *Deut.* XI : 29, een zin uitdrukt, die hier in het geheel niet past.

In overeenstemming hiermede heb ik het werkwoord „geven" ten nauwste met עַל verbonden en door „leggen op" vertaald. Dit wordt aanbevolen door het spraakgebruik, en wel óók van den Deuteronomist, bij wien נתן in die verbinding van שׂוּם niet verschilt. Men zie *Deut.* II : 25 („Ik zal den schrik en de vrees voor u leggen op het aangezicht van al de volken"); XVII : 15 („gij moogt geen vreemdeling over u aanstellen;" vg. vs. 14 en 15a); XXVI : 6 („zij legden op ons eene zware dienstbaarheid"), XXVIII : 48 („hij zal een ijzeren juk leggen op uwen nek"), en vergelijke verder nog: *Lev.* II : 1; IV : 25, 33, 34; XIV : 15; XVI : 13, 21; 1 *Kon.* XII : 9. Zoo beteekent, b. v. in een der onmiddellijk voorafgaande verzen, *Deut.* XI : 26, נתן sq. לפני „iemand iets voorleggen;" ook hierdoor wordt de vertaling van נתן sq. עַל door „leggen op" aanbevolen. Bedrieg ik mij niet, dan óók nog door de nauwkeurige bepaling van de ligging der beide bergen in vs. 30. Indien het, volgens den Schrijver, aankomt op het uitspreken van zegen en vloek, dan is het tot op zekere hoogte onverschillig, waar in Kanaän dit geschiedt; althans niet zóó belangrijk, als wanneer hij denkt aan het ergens „leggen" of „nederleggen" van den zegen en den vloek.

Doch reeds lang verwacht de lezer een antwoord op de vraag, welke dan de voorstelling is, die ik hier meen te vinden? Wat kan het beteekenen, dat de zegen en de vloek op Gerizim en Ebal gelegd moeten worden? Deze vraag valt gedeeltelijk samen met die, welke de uitleggers van *Deut.* XI: 29, 30 en XXVII: 11—13 plegen te stellen: wáárom is Gerizim de berg der zegening, Ebal die der vervloeking? Eigenlijk gaat nog eene andere vraag vooraf: waarom worden, uit alle bergen van Palestina, die twee uitgekozen voor eene godsdienstige handeling, waaraan de Schrijver van *Deut.* XI blijkbaar groote beteekenis hecht? Dit laatste zal wel een historischen grond hebben. In het midden van Kanaän — waarheen de aard dier handeling den blik des Schrijvers richtte — was bezwaarlijk eene plek te vinden, heiliger dan die door de twee bergen Gerizim en Ebal werd ingesloten. Ze zijn [1]) van elkander gescheiden door eene vallei, die ten zuiden van Ebal, ten noorden en ten oosten van Gerizim eerst in oostelijke, dan in zuidelijke richting voortloopt. In die vallei ligt het aloude Sichem — niet zonder reden in de sagen over de aartsvaders door Abram (*Gen.* XII: 6, 7) en door Jacob (*Gen.* XXXV: 4) gewijd. Bij Sichem plaatst de voor-deuteronomische overlevering het afscheid van Jozua en de plechtige vernieuwing, onder zijne leiding, van het verbond tusschen Jhvh en Israël (*Joz.* XXIV); daar zal de grijze veldheer voor het volk „inzetting en recht vastgesteld" en een grooten steen opgericht hebben onder den gewijden boom (eik of terebinthe?) in het heiligdom van Jhvh (ald. vs. 25, 26). Te Sichem komen, na den dood van Salomo, de stammen bijeen, om Rehabeam koning te maken en, gelijk weldra bleek, hem hunne voorwaarde te stellen (1 *Kon.* XII: 1 verv.). Te Sichem, eindelijk, vestigt zich aanvankelijk Jerobeam, Israël's eerste koning (ald. vs. 25). Wanneer dus de Deuteronomist zijne wetten en de daaraan verknochte zegen en vloek in Kanaän zelf, door eene plechtige handeling, wilde doen vernieuwen en bevestigen, dan kon hij, getrouw aan de door hem gekozen en over het algemeen zoo goed volgehouden inkleeding, geene betere plek aanwijzen dan de twee heuvels Gerizim en Ebal; ze werden

---

1) Verg. het kaartje achter K. von Raumer's *Palästina.*

hem door de overlevering als aan de hand gedaan. Stond er wellicht — zoo vragen wij met het oog op *Deut.* XXVII: 1—8, inzonderheid vs. 5—7 — op den Ebal een aloud altaar, welks heiligheid geacht werd tot den allereersten tijd van Israël's verblijf in Kanaän op te klimmen? Dit is in zich zelf waarschijnlijk en natuurlijk eene reden te meer, voor den auteur van *Deut.* XI, om in dien omtrek te blijven.

Wat nu de keuze van Gerizim tot berg des zegens en van Ebal tot berg der vervloeking betreft, daarover vindt men in de commentaren van Knobel en Keil het noodige materiaal bijeen. Het lag zeker voor de hand, in de natuurlijke gesteldheid van de twee bergen en in den indruk, dien hun aanblik op den toeschouwer maakt, de aanleiding tot die keuze te zoeken. Werkelijk heeft men langen tijd, op grond van de berichten der reizigers, den groenen en liefelijken Gerizim tegenover den kalen Ebal gesteld. Doch het blijkt nu, uit de mededeelingen van Robinson en latere reizigers, dat het contrast niet zoo scherp is als men vroeger meende dat het zijn moest, en zich dus ook heeft verbeeld het te zien. Toch maakt, ook volgens die jongere berichten, de Gerizim een aangenamer indruk dan de Ebal. Bovendien heeft Furrer [1]) nog op iets anders de aandacht gevestigd, dat, geheel op zich zelf, voldoende zijn zou om de rolverdeeling tusschen de beide bergen te rechtvaardigen. Wie zich in die streek oriënteert d. i. met zijn aangezicht naar het Oosten richt, heeft den Gerizim aan zijne rechter-, den Ebal aan zijne linkerzijde. Nu behoeft het geen betoog, dat ook voor den Israëliet de rechterkant de gelukkige is: in het bekende bericht over de geboorte van Rachel's jongsten zoon (*Gen.* XXXV: 18) staan אוֹנִי, „mijn smart of rampspoed," en יָמִין, „de rechterzijde" of „het geluk" tegenover elkander. Mij dunkt, deze opmerking is zoo eenvoudig en natuurlijk, dat wij naar geene andere beweegredenen behoeven om te zien.

Zoo komen wij dan eindelijk tot de vraag, waarvan wij zijn uitgegaan: wat kan de Schrijver bedoelen, wanneer hij Israël beveelt, den zegen en den vloek op Gerizim en Ebal te leggen?

---

1) Art. Garizim in Schenkel's *Bibellexikon* (II: 330 f.).

Dat ze bestemd zijn voor de Israëlieten en hen treffen zullen naar gelang òf van hunne getrouwheid òf van hunne ontrouw aan Jhvh, behoeft geene herinnering. Doch er bestaat, volgens de antieke, ook Israëlietische beschouwingswijze, een innig verband tusschen land en volk. De deuteronomische thora wordt bovendien gegeven met het oog op Israël's aanstaande vestiging in Kanaän. Uit hare naleving of verwaarloozing vloeien zegen en vloek onmiddellijk voort. Ze liggen als het ware gereed om Israël òf te beloonen òf te straffen. Is het zoo vreemd, dat de Schrijver deze gedachte aanschouwelijk poogt te maken in het bevel om zegen en vloek op de twee bergen te leggen, dat is — want dáárin zou de uitvoering van zijn voorschrift hebben bestaan – ze uit te roepen over den Gerizim en den Ebal? Ik beweer niet, dat die voorstelling zich aan ons opdringt, of dat wij haar missen zouden, indien zij hier niet voorkwam. Maar wèl, dat zulk een objectiveeren en localiseeren van zegen en vloek volkomen past in den kring der denkbeelden en in den trant van onzen auteur. Gelijk hij even te voren den zegen en den vloek door Mozes aan Israël doet voorleggen (vs. 26 verg. XXX: 15, 19), zoo kon hij die ook in Kanaän zelf als ter voortdurende beschikking van zijn volk stellen. Want — en zoo blijkt tevens, dat deze opvatting van zijne bedoeling door het verband wordt aaanbevolen — want Israël stond nu gereed om den Jordaan over te trekken om het land te gaan beërven, door Jhvh hem toegezegd, en zou het in bezit nemen en daarin wonen (vs. 31).

Wanneer wij thans op *Deut.* XXVII: 11—13 terugzien, dan verstaan wij aanstonds den oorsprong van die verzen. Hun auteur, die èn H. XI: 29, 30 èn H. XXVII: 1—8 voor zich had, miste hier, waar toch de Ebal voorkwam, elke zinspeling op de plechtigheid, die daar was voorgeschreven. Hij achtte zich geroepen die leemte aan te vullen en gaf dus, in vs. 11—13, wat hem toescheen de juiste opvatting en tevens de nadere uitwerking van *Deut.* XI: 29, 30 te zijn. Zijn misverstand kan ons niet al te zeer verbazen. De voorstelling in H. XI is, indien ik mij zoo mag uitdrukken, poëtisch-materialistisch en kon dus zeer licht door een ander niet begrepen worden. Wat de interpolator in *Deut.* XXVII

daarvoor in de plaats gaf, is zeker eenvoudiger, meer gelijkvloersch, maar daarom nog niet beter. Integendeel, de zes zegenende en de zes vervloekende stammen behooren m. i. tot het proza van de mindere soort. Wie dit oordeel te streng mocht vinden, herinnere zich de beweegredenen, waardoor de schrijver van *Deut.* XXVII: 11—13 bij de rolverdeeling tusschen de stemmen zich liet leiden (boven bl. 306). Mijne bedoeling is natuurlijk niet, dat hij zijne twee zestallen anders had moeten bepalen: indien er twee moesten zijn, waarom dan niet deze? Maar de noodzakelijkheid, waarin de Schrijver zich gebracht zag, om twee zoodanige groepen te maken, pleit tegen het karakter van de geheele voorstelling, die hij ontwerpt. Want men vergete het niet: wij bevinden ons hier op het terrein, niet van de werkelijkheid, maar van de vrij scheppende verbeelding. De twaalf stammen, *simul et semel* over den Jordaan Kanaän binnenrukkende en allen te zamen vergaderd bij den Gerizim en den Ebal, om daar de deuteronomische thora of haar zegen en vloek te vernemen — het ligt van de geschiedenis mijlen ver af. Elke wijziging of uitbreiding van dat tafereel is aan de phantasie ontleend en mag dus ook uit het aesthetische gezichtspunt worden beoordeeld. Wie dit toegeeft, zal, naar ik vertrouw, tegen de boven uitgesproken afkeuring van *Deut.* XXVII: 11—13 niet veel hebben in te brengen.

Eindelijk ligt de pericope *Joz.* VIII: 30—34 aan de beurt. Laat mij mogen onderstellen, dat de lezer haar nog eens heeft doorloopen. Hij zal dan ook aanstonds, met Knobel en andere uitleggers, erkennen, dat zij in het verhaal van de verovering des lands later is ingeschoven. H. IX: 1, 2 (toen de Kanaänietische koningen dit hoorden, verzamelden zij zich ten strijde) slaan terug, niet op H. VIII: 30—35, maar op het bericht over de verovering van Ai in vs. 1—29. De tocht van gansch Israël naar den Ebal en den Gerizim is bovendien in dit verband zoo te eenenmale misplaatst, dat hij wel moet geacht worden daarheen verdwaald te zijn. De verovering moet eigenlijk nog beginnen; slechts Jericho en Ai zijn den Israëlieten in handen gevallen, en reeds trekken zij allen gezamenlijk naar het midden des lands, om daar, zonder overhaasting

en ongestoord, een groot offerfeest te vieren! Het denkbeeld is zoo ongerijmd, dat zelfs het — overigens wanhopige — redmiddel, dat men heeft aangegrepen om er zich van te ontslaan, ons nauwelijks kan verbazen. Hieronymus ontkent [1]), dat de hier genoemde Ebal en Gerizim de welbekende bergen van dien naam zijn en zoekt ze veel meer oostelijk, in de nabijheid van Gilgal, waar de Israëlieten gelegerd waren en — ook na H. VIII: 30—35, zie H. IX: 6 enz. — bleven. Hij meent, dat de latere Gerizim door de Samaritanen zoo genoemd is, maar onmogelijk de berg kan zijn, in *Deut.* XI en *Joz.* VIII bedoeld. „Si Garizim et Gebal montes, qui sunt altissimi, Neapoli adiacebant, quomodo fieri potest ut inferne benedictio seu maledictio superne in utraque immensa, ut etiamnunc videre est, altitudine edita exaudiretur?" Bovendien verbiedt het verhaal in *Jozua* aan zoo ver afgelegen bergen te denken. „Habet insuper etiam series libri Josue, quod duo isti montes ab oriente Hierichumtis siti fuerint, ubi locus quoque Galgala, qui ab urbe ad secundum lapidem distat. Sichima vero ad septentrionem et occasum Hierichuntis vergit magis ac ad quinquagesimum secundum lapidem ab eo distat." Na Reland [2]) behoeft dit gevoelen niet meer te worden wederlegd, maar als sprekend bewijs van de verlegenheid, waarin de historische opvatting van *Joz.* VIII: 30—35 den uitlegger brengt, behoudt het nog altijd zijn belang.

Doch letten wij thans op den inhoud der pericope. Wat wij tot nu toe hier en daar verstrooid hebben aangetroffen, komt daarin vereenigd en met eene nieuwe bijzonderheid vermeerderd voor. Wij vinden hier het altaar op den Ebal en den daarbij gevierden offermaaltijd; de steenen, met de woorden der wet beschreven; de verdeeling van Israël in twee helften met de zegening en de vervloeking; eindelijk ook nog — en dit is een nieuwe trek — het voorlezen of uitroepen van al de woorden der wet ten aanhooren van Israël. Het is op zich zelf zeer wel denkbaar, dat al deze bijzonderheden zijn medegedeeld door één en denzelfden auteur, die dan geacht zou moeten worden *Deut.* XXVII: 1—8 en vs. 11—13 voor zich

1) *Comment.* ad Deut. XI.
2) *Palest. ex monum. veteribus illustrata*, Tom. I: 503 sq.

te hebben gehad. Doch die mogelijkheid blijkt toch weldra geen werkelijkheid te zijn. Knobel [1]) verdeelt de pericope tusschen de eerste oorkonde van den Jehovist, het zgn. Rechtsbuch (vs. 30, 31 *partim*, 33 *partim*, 34 *partim*, 35) en den Deuteronomist (vs. 31 *partim*, 32, 33—34 *partim*). Zijne analyse is door Hollenberg [2]) bestreden. Wanneer deze ontkent, dat de auteur van *Deuteronomium* zelf hier een ouder bericht overgewerkt en uitgebreid heeft, dan moeten wij volkomen met hem instemmen. Ook zijne bezwaren tegen de splitsing der pericope, door Knobel voorgeslagen, schijnen dikwerf gegrond. Doch hare eenheid heeft hij niet bewezen. De zegen en de vloek, met wat daarbij behoort, zijn inderdaad later ingeschoven. Ziethier èn het oorspronkelijke verhaal èn de latere toevoegselen, met enkele aanteekeningen tot rechtvaardiging van de wijze, waarop ik ze van elkander heb onderscheiden.

„(30) Toen bouwde Jozua een altaar voor Jhvh, den „god van Israël, op den berg Ebal, (31) gelijk Mozes, „de knecht van Jhvh, de zonen Israëls bevolen had, zoo„als geschreven staat in het boek der wet van Mozes *a*): „een altaar van onbehouwen steenen, waarover hij geen „ijzer bewogen had, en zij offerden daarop brandoffers aan „Jhvh en slachtten dankoffers. (32) En hij schreef daar op „de steenen de wedergade der wet van Mozes *b*), die „deze voor de zonen Israëls had opgeschreven. (33) *En „geheel Israël en zijne oudsten en ambtlieden* c) *en rech„ters stonden aan deze en aan gene zijde van de ark, „tegenover de Levietische priesters, die de ark des verbonds „van Jhvh droegen, zoowel de vreemdeling als de inboor„ling, zijne ééne helft tegenover den berg Gerizim en zijne „andere helft* d) *tegenover den berg Ebal, gelijk Mozes, „de knecht van Jhvh, bevolen had het volk Israël eerst te „zegenen* e). (34) En daarna *f*) riep hij uit *g*) al de woor„den van de wet, *den zegen en den vloek* e), naar al wat

1) *Num. Deut. u. Jos.* S. 390—392.

2) *Die deut. Bestandtheile des B. Josua* in *Stud. u. Krit.* 1874 S. 462—506. Zie ald. S. 478 ff.

„geschreven is in het boek der wet: (35) er was geen „woord van al wat Mozes had geboden, dat Jozua niet „uitriep voor de gansche vergadering van Israël en de „vrouwen en de kinderen en den vreemdeling, die in „hun midden optrok.”

a) De woorden: *zooals geschreven staat in het boek der wet van Mozes* kunnen, na hetgeen voorafgaat, worden gemist en maken den indruk van eene glosse. Doch ze zijn overigens geheel in den geest van den auteur, die ook in vs. 32[b] en 34 naar de door Mozes opgeschreven thora verwijst (*Deut.* XXXI: 9, 24), en kunnen zeer wel van zijne hand zijn.

b) Letterlijke vertaling van משנה תורת משה. Verg. over die formule *Theol. Tijdschrift* X: 549, 550.

c) Er moet natuurlijk gelezen worden ושׂטריו.

d) החציו is wederom eene schrijffout, voor חציו.

e De redenen, waarom ik vs. 33 en van vs. 34 de woorden הברכה והקללה voor latere interpolatie houd, zijn de volgende. Ten aanzien van de laatst vermelde clausule in vs. 34 kan nauwelijks verschil van meening bestaan: „al de woorden van de wet” zijn volstrekt niet hetzelfde als „de zegen en de vloek” en kunnen dus daardoor ook niet worden verklaard. De oorspronkelijke schrijver dacht zoo weinig aan gedeeltelijke voorlezing of voordracht van de thora, dat hij niet alleen in vs. 34 uitdrukkelijk gewaagt van al hare woorden, maar ook in vs. 35 daaraan toevoegt, dat Jozua geen woord oversloeg van al wat Mozes geboden had. Staat het alzoo vast, dat „de zegen en de vloek” in vs. 34 niet oorspronkelijk zijn, dan wordt daardoor het vermoeden gewekt, dat ook vs. 33, op hetzelfde onderwerp betrekkelijk, later in het verhaal is opgenomen. Dit vermoeden bevestigt zich bij nader onderzoek. De interpolator had *Deut.* XXVII: 11—13 voor zich en meende de daar verordende handeling met het offerfeest enz., die hij in *Jozua* vermeld vond, te moeten verbinden. Doch hij zag geen kans dit zoo te doen, dat *Deut.* XXVII: 11—13 ten volle tot hun recht kwamen. Hij plaatste dus de twee helften van het volk — niet op, maar — tegenover (אל־מול) Gerizim en Ebal; ze moesten nl. in zijne voorstelling vereenigd blijven, om de voorlezing

van de wet te kunnen aanhooren, die de auteur van *Deut.* XXVII: 11—13 niet vermeldt en waarom hij zich dan ook niet bekommert. Deze éene afwijking bracht andere met zich. De twee helften, niet langer op twee verschillende bergen geplaatst, moesten nu op eene andere manier uit elkander worden gehouden. Dit geschiedt door ze te zetten „aan deze en aan gene zijde van de ark" — hoewel deze tot dusver niet was genoemd en hier dus eigenlijk al zeer vreemd uit de lucht komt vallen. Te vreemder, omdat nu „de Levietische priesters, dragende de ark des verbonds van Jhvh" — eene deuteronomische formule, die de interpolator uit *Joz.* III, IV, VI kende en overnam — eerst daarna genoemd worden, zoodat de kortere benaming van de ark aan de volledige voorafgaat. Verraadt deze onhandigheid den interpolator, even duidelijk komt hij uit in de laatste woorden van vs. 33: „gelijk Mozes bevolen had het volk eerst te zegenen." Men lette wel op deze aanteekening, want, bedrieg ik mij niet, dan is zij voor de vraag naar den oorsprong van het vers beslissend. De nadere bepaling „eerst" (בראשונה) kan natuurlijk niet met „had bevolen," zij mag alleen met „zegenen" verbonden worden. De bedoeling is dus, dat het zegenen van het volk aan iets anders moet voorafgaan. Waaraan dan? Aanvankelijk denkt men: aan het vervloeken, zoodat de zin deze wordt: Mozes had voorgeschreven eerst den zegen en daarna de vervloekingen uit te spreken. Doch, vooreerst, had Mozes dit niet verordend en, ten andere, indien de interpolator deze gedachte had willen uitdrukken, dan zou hij de vervloekingen uitdrukkelijk hebben moeten noemen. Het „eerst zegenen" zal dus anders moeten worden verklaard. Mij dunkt: de interpolator zegt ons hier zelf, wat hem bewoog vs. 33 in het verhaal op te nemen. Er ontbrak daaraan iets, dat toch door Mozes was voorgeschreven en dus nog aan de voordracht van de thora moest voorafgaan — althans naar zijn oordeel, waarvan dat „eerst" de naïeve uitdrukking is. Eigenlijk volgde daaruit, dat nu „de zegen en de vloek" in vs. 34 — hetwelk met „daarna" begint — niet meer moesten vermeld worden. Toch nam de interpolator ze ook daar nog op, omdat in vs. 33 wèl naar het voorschrift van Mozes verwezen, maar de uitvoering daarvan nog niet met zoovele woorden geconstateerd was. De gevolg-

trekking, waartoe dit alles leidt, behoeft niet meer te worden uitgesproken.

Nog moet ik wijzen op de formule: „zoowel de vreemdeling, als de inboorling" (כגר כאזרח). Zij is vrij wat minder gepast dan de parallele uitdrukking in vs. 35 (dat, in zijn geheel, geenszins den indruk maakt van te zijn neergeschreven na en door den auteur van vs. 33). Maar het is bovendien eene formule van de priesterlijke wetgeving, waar zij *Lev.* XXIV : 16, 22 juist zooals h. t. p. voorkomt en voorts „inboorling" (אזרח) nog 14 malen wordt gebezigd. Zeer natuurlijk, indien vs. 33 geschreven is door een jonger interpolator, die zonder twijfel den geheelen Pentateuch kende en ook den priesterlijken wetgever citeeren kon.

f) „En daarna" staat oogenschijnlijk in verband met het onmiddellijk voorafgaande „eerst." Uit de vorige aanteekening blijkt, hoedanig dat verband is. Oorspronkelijk sloeg „en daarna" terug op vs. 32, of, anders gezegd, volgde het „voorlezen" (verg. sub. *g*), zeer natuurlijk, op het „opschrijven." Doch datzelfde „en daarna" gaf den interpolator aanleiding om in vs. 33 „eerst" te gebruiken. De verhouding van de twee tijdsbepalingen is dus de omgekeerde van die, welke wij aanvankelijk geneigd zijn te stellen.

g). Daar, blijkens de vorige aanteekening, het „opschrijven" van de woorden der wet onmiddellijk voorafgaat, ligt het zeker meest voor de hand, קרא door „voorlezen" te vertalen. Het is evenwel mogelijk, dat het קרא oorspronkelijk meer op zich zelf stond (zie beneden!). Daarom heb ik de voorkeur gegeven aan de letterlijke overzetting „uitroepen," die zich toch ook bij het „opschrijven" wel aansluit.

Wij zijn met *Joz.* VIII : 30—35 nog niet geheel gereed. Eerst nog een woord over vs. 32: „En hij (Jozua) schreef daar op de steenen de wedergade der wet van Mozes." Hollenberg ontzegt vooral op grond van deze woorden de geheele pericope aan den auteur van *Deuteronomium* en kent haar toe aan een deuteronomistisch redactor. Naar zijn oordeel toch kunnen „de steenen," waarop hier de wet geschreven wordt, geene andere zijn dan de steenen van het altaar in vs. 30, 31, de eenige, die tot hiertoe genoemd waren en dus door het bepalend lidwoord konden worden aangeduid. Derhalve

verwart de auteur van vs. 32 wat in *Deut.* XXVII : 1—8 behoorlijk wordt onderscheiden en kan hij niet dezelfde zijn als de schrijver der laatstgenoemde verzen. — De redeneering schijnt zeer klemmend, maar kan mij toch niet overtuigen. Het misverstand, dat den auteur van vs. 32 wordt toegekend, is te groot, vooral daar *Deut.* XXVII : 1—8 er niet de minste aanleiding toe gaf: de onbehouwen steenen van het altaar worden zoo duidelijk mogelijk onderscheiden van de steenen, die met kalk bestreken en daarna beschreven worden. Waarom niet liever aangenomen, dat de Schrijver in האבנים terugwijst op de steenen, die in *Deut.* XXVII genoemd waren? Dat is zeker een vreemde schrijftrant, maar onze auteur, die herhaaldelijk de schriftelijke wet vermeldt, kon toch ook uitgaan van de onderstelling, dat zijne lezers haar kenden en zich herinnerden wat daar over „de steenen” voorkwam. Dit acht ik althans minder onaannemelijk, dan dat hij de thora op ruwe, onbehouwen steenen, N.B. van een altaar, zou hebben laten opteekenen.

Eindelijk nog ééne vraag. Vanwaar het „voorlezen” of „uitroepen” van al de woorden der wet, dat wij alleen bij den auteur van *Joz.* VIII : 30—35 aantreffen? Men kan het aanzien voor eene gevolgtrekking, die hij afleidt uit het schrijven van de wet op „de steenen:” waartoe — zoo kon hij redeneeren — moest dat dienen, indien niet om de lezing voor te bereiden? Maar er is nog eene andere opvatting mogelijk. Het voordragen van de thora, en wel ten aanhooren van het geheele volk, evenals h. t. p., wordt ook elders verbonden met de viering van een gemeenschappelijk offerfeest, bepaaldelijk met het feest der inzameling of der loofhutten in elk zevende jaar (*Deut.* XXXI : 9—13). Niets is natuurlijker dan de onderstelling, dat die voorlezing aan het offerfeest op den Ebal is vastgeknoopt, vóór en onafhankelijk van het schrijven van de thora op „de steenen,” dat de auteur van *Deut.* XXVII : 1—8 met datzelfde offerfeest heeft gecombineerd. In dat geval zou aan de voorstelling, die wij nu in *Joz.* VIII : 30—32, 34, 35 vinden, eene andere zijn voorafgegaan, waarin het voordragen of uitroepen van de wet nog op zich zelf stond. Men zou haar zelfs door verwijdering van vs. 32 nog kunnen herstellen en wellicht, tot aanbeveling van die operatie, zich

mogen beroepen op het zonderlinge gebruik van „de steenen," waarop zoo even de aandacht werd gevestigd. Doch ik dring op deze hypothese niet verder aan: zij kan nooit iets meer worden dan eene gissing, want positieve bewijzen te haren gunste zijn er niet.

Laat mij ten slotte de uitkomsten van dit onderzoek kort mogen samenvatten.

In het oorspronkelijke *Deuteronomium*, H. IV : 45—XXVI; XXVII : 9, 10; XXVIII, werd van Gerizim en Ebal slechts eenmaal melding gemaakt, H. XI: 29, 30, waar Mozes Israël beveelt, den zegen en den vloek der wet, na den intocht in Kanaän, op die beide bergen te leggen — een zinnebeeld van wat hun daar, al naar gelang van hunne verhouding tot de wet, zeer zeker niet zou ontgaan.

In eene tweede uitgave van *Deuteronomium*, die chronologisch niet zeer ver van de eerste behoeft af te staan, werd vóór de paraenetische slotrede H. XXVII : 9, 10; XXVIII de pericope H. XXVII : 1—8 aan de rij der geboden toegevoegd, de deuteronomische uitbreiding en uitwerking van een ouder voorschrift over een offerfeest op den Ebal. Hare strekking is: de geldigheid der deuteronomische thora binnen Kanaän door de verordening van een symbolische acte aanschouwelijk te maken.

De onderlinge verhouding van H. XI : 29, 30 en XXVII : 1—8 bleef alzoo onbepaald. Om hierin te voorzien, voegde een der diaskenasten van den Pentateuch het voorschrift H. XXVII : 11—13 in — in zijne schatting de nadere regeling van hetgeen in H. XI was voorgeschreven, in waarheid eene afwijking van hetgeen de Deuteronomist had bedoeld.

Op zijne beurt werd, nog later, dit toevoegsel (*Deut.* XXVII : 11—13), dat inderdaad nog veel te vragen overliet, door eene nieuwe interpolatie, vs. 14—26, aangevuld. Haar auteur kende de priesterlijke wet en toont o. a. in de rol, die hij aan de Levieten toekent, en door de keuze van de overtredingen, die hij door hen laat vervloeken, dat hij voortarbeidde in haar geest.

De deuteronomistische redactor van *Jozua* — ook volgens mij van den Deuteronomist onderscheiden — kende de pericope

Deut. XXVII: 1—8 in haar tegenwoordigen vorm en nam, met het oog daarop, in het verhaal der verovering een bericht over het offerfeest op den Ebal op, dat ons in *Joz.* VIII: 30—32, 34 (uitgezonderd „den zegen en den vloek"), 35 is bewaard gebleven [1]).

Toen *Deut.* XXVII: 11—13 — maar vs. 14—26 nog niet — waren opgenomen, werd dat bericht door de toevoeging van *Joz.* VIII: 33 en van „den zegen en den vloek" in vs. 34 met de nu uitgebreide voorschriften der wet in overeenstemming gebracht.

— Het is niet wel mogelijk, één enkel punt uit de critiek van Pentateuch en *Jozua* te behandelen, zonder in aanraking te komen met vele andere, die op hunne beurt alleszins verdienen nader te worden uitgewerkt en toegelicht. Mijn tegenwoordig onderzoek maakt op dezen regel geene uitzondering. Bepaaldelijk zijn het de lotgevallen van *Deuteronomium*, die, in verband met het bovenstaande, nauwkeuriger zouden moeten worden nagespoord, óók omdat het gevoelen, daarover door mij geuit, verschilt van de denkbeelden, door anderen geopperd. Doch ik mag thans niet meer van den lezer vergen en bespaar dus de behandeling dier verwante bijzonderheden tot eene volgende gelegenheid.

---

1) Wordt de gissing, op bl. 321 geopperd, aangenomen, dan wordt de reeks deze: De deuteronomistische redactor van *Jozua* neemt in het verhaal van de verovering op een bericht aangaande een offerfeest op den Ebal en daarmede verbonden voordracht van de wet (*Joz.* VIII: 30, 31, 34 (— „den zegen en den vloek"), 35).

Na de invoeging van *Deut.* XXVII: 1—8 wordt dit bericht aangevuld met vs. 32 en alzoo het opschrijven met het voorlezen van de wet verbonden.

Dan volgt de interpolatie van vs. 33 en in vs. 34, als boven.

5 April 1878. A. KUENEN.

KRACHT OF ZWAKHEID?

Friedrich Nippold. Die Römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande. *Leipzig*, T. O. Weigel. *Utrecht*, Kemink & Zoon. 1877.

Hoe kwam Dr. Nippold toch aan die nauwkeurige kennis van allerlei bijzonderheden uit onze geschiedenis van de laatste dertig jaren? Al bracht hij ons menig bezoek en al knoopte hij hier in de meest verschillende kringen vriendschapsbetrekkingen aan, de groote afstand van zijne woonplaats, eerst in Heidelberg daarna in Bern, moet het hem toch zeer lastig gemaakt hebben, altijd en dan zoo goed op de hoogte te blijven van hetgeen er bij ons voorviel. Hij heeft een goed oog voor de waarneming van personen en toestanden, maar er moet nog iets anders daarbij gekomen zijn. Dat zal wel zijn, wat hij zelf noemt, de belangstelling die het onderwerp van zijn boek hem sinds zijn eerste kennismaking met Nederland heeft ingeboezemd. Van het begin af was zijn aandacht gevallen op de verbazende uitbreiding van het Ultramontanisme onder ons. Kwam hij dan na korter of langer afwezigheid hier terug, dan werd zijn oog voor deze zaak gescherpt door de vergelijking van het latere met het vroegere, meer dan zulks het geval kon zijn bij hen, die eenvoudig kennis nemen van de dagelijks hun voorkomende dagbladberichten, zonder aanleiding te hebben tot het maken van zulk een vergelijking (bl. 43). Ik geloof, dat dit wezenlijk het geheim is van hetgeen ieder lezer van zijn boek moet verwonderen.

Voor de meesten onzer zijn de data, door den schrijver aangevoerd, oude bekenden. Onder het lezen herinneren wij ons,

hoe zij vroeger op ons indruk hebben gemaakt. Maar zij zijn voor onze voorstelling voorbijgegaan in den stroom van berichten, die de dagbladen ons onophoudelijk onder de oogen brengen, en van verreweg het grootste gedeelte is ons niet anders bijgebleven dan een vage, algemeene indruk, dat in betrekkelijk korten tijd de stand van zaken in ons land zich geheel heeft gewijzigd. Nippold daarentegen heeft van al die wijzigingen aanteekening gehouden en elke bijzonderheid heeft bij hem aanstonds een blijvende plaats gevonden in de vergelijkende studie, die hij zestien jaren lang heeft gemaakt van den vooruitgang van het Ultramontanisme. En nu hij ons het resultaat van die studie voorlegt en wij daarin al die vergeten of niet genoeg gewaardeerde bijzonderheden wedervinden, nu verbaast het ons, dat er zooveel was, en dat zoo duidelijk in dat alles de éóne doorloopende zwarte draad is op te merken.

Hoe verder men den schrijver in zijn historisch overzicht volgt, zooveel te levendiger gevoelt men zich gedrongen tot erkentelijkheid voor al de belangstelling in Nederland, waarvan dit boek getuigt, en voor al de onvermoeide zorg, waarmede de stof is bijeengebracht en bewerkt. Men zal moeilijk een tweede voorbeeld vinden, dat iemand zoo is geslaagd in de poging om zich in een vreemd land thuis te maken. Nippold is hier geen vreemde meer. Hij kent de taal, de literatuur, de geschiedenis, de partijen, de menschen, — laten wij het ronduit zeggen: hij weet ons uit onze naaste omgeving allerlei dingen te verhalen, die ons onbekend waren gebleven. Hij heeft het zelfs zoover gebracht, dat hij de Hollandsche namen juist schrijft, een volmaking haast nooit door een vreemdeling bereikt. En hij heeft niet alleen zijn talenten en zijn tijd, hij heeft ook zijn hart gegeven aan het land, waarvan men bijna zou zeggen, dat het hem tot een tweede vaderland is geworden. Dat voortdringen van het Ultramontanisme in Nederland is voor hem niet alleen een belangrijke historische gebeurtenis, hij ziet, hij bestrijdt daarin een gevaar voor een nationale ontwikkeling, die hem dierbaar is, waarvan hij de betrekkelijke waarde eerder zou overschatten dan miskennen. Nederland is voor hem het land van zijn Potgieter, van zijn van Koetsveld, van al de goede vrienden die hij daar door zijn hartelijke vriendschap gewonnen heeft;

het is vooral voor hem het land van fieren vrijheidszin, van degelijke studie, van ernstige vroomheid. Zooals hij in den golfslag op onze kust jaar aan jaar nieuwe kracht komt zoeken voor den afmattenden arbeid van zijn werkkring, zoo verkwikt hij zich telkens weder aan de warme sympathie die zijn persoonlijkheid in de wetenschappelijke kringen van ons vaderland opwekt. Van die liefde voor Nederland, reeds vroeger zoo menigmaal gebleken, is dit werk een vernieuwd en krachtig bewijs, en al ware het alleen daarom zouden wij het met een gevoel van piëteit van hem aannemen.

Maar onwillekeurig kom ik op een weg, dien ik mij voorgenomen had niet te betreden. Ware het boek eerst onlangs verschenen, het zou mij een genoegen geweest zijn de verdiensten daarvan in het licht te stellen, en ik zou vrijmoedig hebben gezegd, welke bezwaren tegen inhoud of vorm na de lezing bij mij waren achtergebleven. Maar waartoe zou dat nu nog dienen, nu het werk reeds zoo lang algemeen is verbreid en niet alleen in tijdschriften maar ook zelfs in dagbladen is aangekondigd en beoordoeld, is toegejuicht en verguisd. De lof, waarop Dr. Nippold zoo billijke aanspraak heeft, is hem reeds in ruime mate ten deel gevallen. De bedenkingen, waartoe zijn boek aanleiding gaf, zijn openlijk uitgesproken. Wat zal ik nu nog weder een recensie van dat boek schrijven, op gevaar of van in onvermijdelijke herhaling te vervallen?

Veel meer lacht het mij aan met Dr. Nippold hier een vriendschappelijk onderhoud te hebben over het onderwerp van zijn boek, hem eenige denkbeelden, die bij mij naar aanleiding van zijn geschrift zijn opgekomen, in overweging te geven, en daarbij de lezers van ons Tijdschrift als welwillende toehoorders, indien zij het verlangen ook als scheidsrechters, te onderstellen. Het komt mij voor, dat zulk een behandeling van het onderwerp ook nog meer op den weg van het Theologisch Tijdschrift ligt, dat het althans daarmede mag goed maken wat het mogelijk verzuimde, toen er nog aanleiding bestond tot een aankondiging en beoordeeling van het boek.

Het is inderdaad een indrukwekkend geheel, dat zich in al de bijzonderheden van Nippold's geschrift voor ons oog ont-

vouwt. Levendiger dan ooit gevoelen wij het na de lezing van zulk een boek, dat wij, op alle punten van ons staatkundig en maatschappelijk leven, staan tegenover eene macht, wier zegepraal de ondergang zou zijn van de beginselen, waarvan wij alle heil voor ons volk verwachten, en dat die macht beschikken kan over hulpmiddelen, wier omvang ons somtijds bijna onverklaarbaar schijnt. Vooral treft ons de vernieuwde bevestiging van hetgeen wij sinds lang hebben opgemerkt en ervaren, dat er in ons volk een scheuring is gekomen; dat Protestanten en Katholieken niet meer naast elkander staan als Nederlanders met verschillende geloofsbelijdenis, maar dat wij Protestanten staan tegenover onze Katholieke landgenooten als tegenover vreemden, voor wie Nederland niet meer hun vaderland is maar het wingewest van Rome. Het zou onbillijk zijn, dat te zeggen van elken Katholiek in het bijzonder. Er zijn er onder hen nog velen, zeer velen, die niets liever zouden willen, dan dat hun kerkgeloof kon samengaan met vurige en trouwe vaderlandsliefde. Maar zoolang de Katholieken in massa het juk van den Syllabus blijven dragen, zoolang zij in het staatkundige tegenover alle andere partijen als ultramontaansche factie blijven optreden, blijft er ook tusschen hen en ons een kloof waarover wij hun de hand niet kunnen reiken als zonen van hetzelfde vaderland. Het zwaartepunt van hun leven ligt in het kerkbelang, het onze in het nationaal belang. Daarom is alles anders voor hen dan voor ons. Ander levensdoel, andere levensrichting, andere liefde, ander streven, andere opvoeding der jeugd, andere verbindingen in de maatschappij, andere verhouding tot den Staat, een ander zelfbewustzijn en daarom wezenlijk andere menschen. En wanneer dat geldt van twee vijfden onzer bevolking, wanneer dat niet langzamerhand uitslijt, maar integendeel bij den dag meer aan het licht treedt, wanneer dat gepaard gaat met een verwonderlijk snelle uitbreiding aan die zijde van geldelijk vermogen, van hulpmiddelen om invloed uit te oefenen op de openbare meening, van maatregelen om het opkomend geslacht te winnen en vast te houden, dan behoeft men waarlijk geen alarmist te zijn, om de tijdsomstandigheden donker in te zien en allen, die het vaderland liefhebben, tot waakzaamheid en werkzaamheid te dringen.

Vooreerst is het noodig, dat men zich goed rekenschap geve van den toestand, dat men zich evenzeer wachte voor overdrijving als voor geringschatting.

Wat de uitbreiding van het Ultramontanisme aangaat, heeft Nippold in zijne aanteekeningen of in den tekst zelf doorgaande de bronnen genoemd, waaraan hij zijne beweringen ontleende. Ook waar die opgave mocht ontbreken dringt alles te onderstellen, dat hij zich volkomen gerechtigd heeft geacht de dingen te beschrijven, zooals hij het deed. Het grootste gevaar waaraan hij blootstond was zeker, dat zijne algemeene opvatting, wier juistheid niet kan betwist worden, hem zou verleiden om in allerlei bijzonderheden meer beteekenis te leggen, dan zij wezenlijk hebben. Het kan toch niet anders, of bij zulk een gemengde bevolking als de onze en onder een grondwet die volkomen gelijkstelling van alle burgers voorschrijft, zullen van tijd tot tijd regeeringsdaden, bijv. benoemingen, voorkomen die partijdig schijnen zonder dat het daarom bewezen is, dat zij het ook werkelijk zijn. Zoo heeft men gesproken van begunstiging der Katholieken bij benoemingen voor het notariaat of in het leger, evenals bij het aanstellen van beambten van de Exploitatie-maatschappij. Ook Nippold maakt daarvan melding, (bl. 431 vgg.). Ik ben niet in staat de juistheid van die aanklachten te beoordeelen. Maar ik herinner mij ze ook meermalen met cijfers weerlegd te hebben gezien. Daarom zou ik aarzelen ze als bewijzen van een algemeene stelling te gebruiken, althans zonder te vermelden wat ook van de andere zijde is aangevoerd. Het is toch niet alleen de vraag, wat door sommigen wordt gewenscht, maar evenzeer in hoe ver die wenschen door de machthebbenden worden ingewilligd. Gaat men bij de bepaling van dit laatste verder dan men wezenlijk recht heeft, dan is er kans dat men onwillekeurig tot het plegen van onrecht vervalt. Zoo, om een voorbeeld te noemen, leest men bl. 433: „Es ist eine unbestrittene Thatsache, dass das Justizministerium Borret die Rechtspflege den klerikalen Absichten dienstbar machte." Een kapitale beschuldiging tegen een staatsdienaar, wiens ambt voor hem het plegen van zulk een wetschennis dubbel misdadig zou maken. Er staat een cijfer bij die woorden dat naar die aanteekeningen verwijst. Ik sloeg die met zekere

spanning op, hoe dat zou kunnen bewezen worden. Ik vond: „In Belgien sind längst Fälle offenkundig, wo den Richtern, die ein kirchlich missliebiges Urtheil gefällt, die Absolution versagt wurde. In den preussischen Westprovinzen ist die Beeinflussung von Richtercollegien und selbst von Staatsanwälten ebenfalls in zahlreichen Fällen zu constatiren gewesen. Von Frankreich gar nicht zu reden." Niets over den minister Borret. Nu stel ik mij in die zaak volstrekt niet partij. De waarheid van hetgeen in de aanteekening over Belgie en Pruisen wordt gezegd, ligt geheel buiten het bereik van mijne waarneming. Ook over den Nederlandschen minister van Justitie kan ik niet oordeelen. Maar als ik daar eenvoudig, als een „onweersproken feit" vermeld zie, dat die man zijn hooge betrekking heeft misbruikt om de rechtsbedeeling in ons land dienstbaar te maken aan klerikale bedoelingen, — dan vraag ik bewijzen, opgave van bepaalde gevallen, zekerheid dat daarbij geen schijn voor waarheid wordt aangenomen. Hetzelfde zal zeker ook wel door anderen van hem gezegd zijn, maar heeft iemand het bewijs geleverd, dat deze minister in zijn ambtsvoering zijn eed geschonden, zijn eer verspeeld heeft?

Eéne bladzijde verder worden de volgende grieven genoemd: „Wie in den Personalfragen so wird auch in den Rechtsprincipien selber verfahren. In vollem Widerspruch sogar zu Savigny's Bestimmungen über das Erbrecht wird dasselbe sogenannten juristischen Persönlichkeiten, die es dabei gesetzlich nicht einmal sind, bewilligt. Die „katholischen" Studirenden, die dem juristischen Studium obliegen, werden selbst im römischen Recht nur auf modern französische Lehrbücher verwiesen" (bl. 434). Ik ben geen jurist en zou mij niet gaarne wagen aan een dispuut over het verschil tusschen Savigny's bepalingen en ons erfrecht. Maar het is van algemeene bekendheid, dat wij een wet hebben tot Regeling en beperking der uitoefening van het recht van vereeniging en vergadering van 22 April 1855 Staatsblad n° 32, waarbij het „aangaan van burgerlijke handelingen" en daaronder ook het aanvaarden van erfenissen door vereenigingen, aan vaste wettelijke regelen onderworpen wordt. Daarvan maken bij ons allerlei vereenigingen, van welken aard en welke geloofsbelijdenis ook, gebruik. Hoe kan daar, bij mogelijkheid, eenige katho-

lieke invloed worden gevonden? Worden er erfenissen aanvaard door vereenigingen, die geen rechtspersoonlijkheid hebben, dan geschiedt dat in strijd met de wet. Maar gebeurt dat inderdaad? Welke erfgenamen geven hun recht prijs tegenover een vereeniging die, bij gemis van erkenning, onbevoegd is om erfenissen of legaten te aanvaarden? Kan het ook zijn, dat er niet gelet is op Art. 15 van genoemde wet; „vereenigingen, welke vóór het in werking komen dezer wet bestonden, worden beoordeeld naar de wetten, waaronder zij zijn opgericht?" Welk denkbeeld moet de vreemdeling zich van onze rechtsbedeeling vormen, als hij leest dat hier het erfrecht wordt toegekend aan zoogenaamde rechtspersoonlijkheden, die het zelfs wettelijk niet eens zijn? En dan, wat moet hij denken van onze academische studie, bij het zien van die mededeeling over de katholieke studenten in de rechten? Welke van onze Universiteiten heeft de schrijver bedoeld? Is het Leiden, waar hij het meest bekend is? Dan kan ik de stellige verzekering geven, dat, als inderdaad de Katholieke(?) juristen bij de studie van het Romeinsche recht alleen naar modern fransche leerboeken worden verwezen, dit geen anderen grond kan hebben, dan dat die boeken de beste zullen zijn. Want zoo er iemand in ons corps schotvrij is voor de verdenking van ultramontaansche neigingen, dan zal het wel zijn onze waarde collega Goudsmit.

Ik nam slechts een toevallig openvallende bladzijde om in enkele voorbeelden te doen zien, hoe licht men er bij dit onderwerp toe vervalt om vermoedens voor bewijzen, schijn voor waarheid te doen doorgaan. Niets verder van mij dan te meenen of te beweren, dat Dr. Nippold lichtzinnig zou zijn te werk gegaan bij het verzamelen en schiften der bouwstoffen voor zijn boek. Wie hem kent, weet dat er geen ernstiger en eerlijker mensch is. Maar de methode is gevaarlijk. Men heeft een algemeen denkbeeld, dat volkomen juist is. Men kan daarvoor een aantal degelijke bewijzen bijbrengen. Bovendien heeft men nog een menigte indicatiën, vermoedens, waarschijnlijkheden, geruchten, die ook door anderen in denzelfden zin zijn verklaard en gebruikt. Onwillekeurig komt men er toe, alles, rijp en groen, dooreen te werpen. en in die samenvoeging ook aan zulke beweringen plaats te geven, die men,

als men ze afzonderlijk moest uitspreken en volhouden, eerst nog eens aan een strenge critiek zou onderwerpen. Het heeft den schijn alsof het een het ander kan steunen, terwijl toch inderdaad uit een overvloed van slechte argumenten nooit één enkel goed argument kan voortkomen. Daarbij komt nog, dat voor een onderwerp als het hier behandelde, vooral de dagbladen als bronnen moeten dienen. En de dagbladen, — zij maken het er naar, dat wij in de moraal onder de oefeningsleer een paragraaf zullen moeten opnemen: de vitandis diariis. Elken morgen mengen zij in ons ontbijt een dosis venijn van verdachtmaking van andersdenkenden, van verbittering jegens politieke of kerkelijke tegenstanders. Wij geven aan een anonymus het recht om dag aan dag in onzen huiselijken kring binnen te dringen, het goed vertrouwen op anderen in onze ziel te ondermijnen, ons het slechtste het eerst te doen gelooven en, onder den schijn van waakzaamheid in het handhaven van ons recht, ons de waakzaamheid tegen het plegen van onrecht te ontleeren. Staan wij daaraan reeds bloot bij onze eigene journalistiek, over wier zedelijk gehalte wij ten minste kunnen oordeelen, hoeveel lichter kan een vreemdeling door onze dagbladen tot een onjuist of een partijdig oordeel worden verleid.

Zou men in Nippold's beschrijving van de uitbreiding van het Ultramontanisme in ons land soms meer bepaaldheid wenschen, die beschrijving ziet er ook te donker uit, omdat men niet tevens wordt herinnerd aan de macht, die hier nog altijd tegenover dat Ultramontanisme staat. Voor den Hollandschen lezer was dat minder noodig, maar het boek is vooral bestemd voor een Duitsch publiek, en dat zou daarvan zeer licht den indruk kunnen krijgen, dat er niet veel meer ontbrak aan de vervulling van de wenschen van Filips II voor ons vaderland. Goddank, zoover is het nog niet gekomen. De toestand is ernstig, maar niet omdat er gevaar zou bestaan voor het protestantsch karakter of voor de vrije ontwikkeling van ons volk. Men kan veilig zeggen: er is geen enkel verstandig mensch, die zich daarover ongerust maakt. Wat ons ontrust is de scheuring, die in ons volksleven is gekomen en die ons bedreigt met een strijd, waarvan niemand de grenzen bepalen kan. Maar dat Nederland ernstig gevaar zou loopen van zijn

historisch karakter te verliezen, dat wij onder priestermacht zouden geraken, — wie dat zou beweren, hij kent ons volk niet. Juist bij het eigenlijke volk zit het antipapisme zoo diep, zoo onuitroeibaar vast, dat het volstrekt onaandoenlijk is voor alle bekeeringspogingen in die richting. Het is te hopen, dat het volk niet op de proef zal worden gesteld, maar als de tijdsomstandigheden een gemeenschappelijk optreden tegen „paapsche stoutigheden" noodig maakten, dan zou men eens zien wat er nog van den ouden geuzengeest in Nederland schuilt. Neen, laat het Ultramontanisme zijn rijkdom aan vaste goederen steeds vergrooten, laat het in handel en nijverheid zijn concurrentie nog verscherpen, laat het zijn kerkgebouwen zaaien over ons land, laat het zelfs onze zuidelijke provinciën onderwerpen aan zijn wet, boven de Moerdijk is er en komt er geen plaats voor een Pfaffenregiment. En, al hadden wij dat vertrouwen niet op ons volk, is dan wezenlijk de tegenwoordige toestand van dien aard, dat wij ons voor de toekomst ongerust zouden moeten maken? Tegenover het telkens herhaalde geroep, dat het Katholicisme zich bij ons uitbreidt, staat het onomstootelijke resultaat van de statistiek, dat het Katholiek gedeelte van onze bevolking niet naar evenredigheid de vermeerdering van het Protestantsch gedeelte kan bijhouden. Het zielental der Katholieken neemt wel toe, maar niet zoo als het zou behooren om in dezelfde verhouding te blijven tot het zielental der Protestanten. Maar wat meer zegt, de zedelijke invloed van de Katholieke partij op ons volksleven heeft onder de gebeurtenissen van de laatste 25 jaren meer geleden dan gewonnen. Toen de Katholieke leden der Tweede Kamer zich nog niet tot Ultramontaansche partij hadden georganiseerd, waren zij minder in aantal, maar veel meer in tel. Er waren toen onder hen mannen van beteekenis, die, om karakter en bekwaamheid algemeen geëerd, onder de beste en invloedrijkste kamerleden werden gerekend. En nu, welk een treurig figuur maakt, op een paar uitzonderingen na van mannen van talent, dat kleine twintigtal vertegenwoordigers, dat protesteerende en pruttelende moet aanzien, hoe 's lands zaken worden bestuurd in lijnrechten strijd met hun wenschen en plannen. Het is daar nog altijd zoo gesteld, dat, wie binnen komt onder de verdenking van last-

hebbende van den clerus te zijn, zijn eigen doodvonnis medebrengt. Of ziet men rond in de kringen, van waar de ontwikkeling moet uitgaan tot het volk, hoe zelden gebeurt het dat men daar een eervolle plaats ingenomen vindt door een vertegenwoordiger van het Ultramontanisme. Het is niet, dat zij worden uitgesloten. Integendeel, wie het verdient vindt bij ons licht een plaats geëvenredigd aan zijn talenten, en men ziet gaarne in de benoeming van een Katholiek het bewijs dat de regeering zonder partijdigheid te werk gaat. Maar het Ultramontanisme kweekt geen mannen, die op een plaats onder de leidslieden van het volk aanspraak kunnen maken. De dressuur verdooft den geest. Althans, wat ontwaren wij in ons openbaar leven van den invloed, die door inrichtingen als het Katwijksche instituut en dergelijke moest worden uitgeoefend? Alleen dat de Katholieken overal een afgezonderde en gespannen houding aannemen, maar geenszins dat zij op de openbare meening in ons land een invloed uitoefenen, die ons tot ernstige bestrijding van hunne denkwijze zou verplichten. Het meest beteekenen zij zeker op het gebied van de kunst, maar is het niet opmerkelijk, hoe ook daar hun stelsel hen weder verleidt tot een eenzijdigheid, die aanstonds achterdocht heeft gewekt en in zeer korten tijd de macht die zij hadden kunnen uitoefenen grootendeels heeft verbroken? Nu is het zeker een niet te versmaden hulpmiddel voor het winnen van gezag, wanneer men over groote bezittingen en ruime hulpmiddelen kan beschikken, wanneer men zekere takken van handel kan beheerschen, wanneer men eigen lagere scholen kan stichten, maar de beschaving gaat van boven naar beneden, niet van beneden naar boven. Daarom wie het volk hebben wil, moet zich van het meest ontwikkelde gedeelte, van de toongevende klassen weten meester te maken. Niet alleen dat het Ultramontanisme daarin niet is geslaagd, maar men zou veeleer zeggen, dat het daarin, in vergelijking met vroeger, terrein heeft verloren. Toen zij nog samen leefden met de andere burgers stond de openbare meening ook onder hun invloed, maar sinds zij zich van het nationale leven als kerkelijk-politieke partij hebben afgezonderd, staan zij buiten den stroom die dat leven beheerscht. Men vindt hen overal, maar altijd als oppositiepartij, nooit als leidende macht. Hoe zou er dan

vrees kunnen bestaan, dat wij onder hun macht zouden geraken?

Wanneer ik deze regelen schreef voor vreemde lezers, zou ik mij verplicht rekenen het gezegde nader toe te lichten; maar voor ons eigen publiek is dat niet noodig. Wie onzer zich kalm rekenschap geeft van den stand der zaken in ons land, zal, geloof ik, tot dezelfde slotsom moeten komen als ik zoo even uitsprak, en dus ook, bij volle waardeering van de belangrijke bijdrage ons door Dr. Nippold geleverd voor de kennis van hetgeen van Ultramontaansche zijde wordt beoogd en beproefd, met mij van meening zijn, dat wij de toekomst nog vrij gerust kunnen tegengaan. Het lag mogelijk minder op den weg van Dr. Nippold ook dit in het licht te stellen, maar voor den indruk dien zijn boek buiten de grenzen van ons land moest maken, was het wel wenschelijk geweest, dat hij ook als zijn overtuiging had uitgesproken: „Zij willen het niet hebben, het vrije Nederland".

Het geschrift boven deze bladzijden geplaatst, duidt reeds aan, dat ik het onderwerp door Dr. Nippold in zijn boek behandeld, uit een bepaald oogpunt wensch te bespreken. Ik ga thans daartoe over en laat de bijzonderheden rusten om mij alleen met het algemeene resultaat bezig te houden. Dat resultaat is: het Katholicisme in Nederland is geworden tot een kerkelijk-politieke partij, die de vrije nationale ontwikkeling bestrijdt volgens de beginselen van het Ultramontanisme, en die daarbij beschikken kan over rijke en steeds toenemende hulpmiddelen. Over dit feit is tusschen ons geen verschil van gevoelen. Maar ik zou een nadere bepaling wenschen van de verandering, die in den loop dezer eeuw in de Katholieke Kerk heeft plaats gevonden. Bij eene oppervlakkige vergelijking van den stand van zaken in de tweede helft der vorige eeuw met den tegenwoordige, zou men zeggen: het Katholicisme is niet weinig vooruitgegaan in kracht; het gevoelt zich thans sterk genoeg om ook daar, waar het vroeger slechts geduld werd, zich te doen gelden en zelfs aggressief op te treden; het heeft duidelijk een bepaald doel voor oogen, en de wijze, waarop het dat tracht te bereiken is zoo vastberaden, in menig opzicht zoo uitdagend, dat het al den schijn heeft alsof het gesteund wordt door een gevoel van kracht dat een

vaste hoop geeft op de overwinning. Is dat oordeel juist? Is hetgeen wij thans van het Katholicisme zien een bewijs van levensvernieuwing? Gaat inderdaad in den fellen strijd van onze dagen de actie uit van het Ultramontanisme, zoodat hun houding de tijdsomstandigheden beheerscht? Bij die vraag zou ik eenige oogenblikken willen stilstaan. Van het daarop te geven antwoord zal niet alleen onze beschouwing van dezen tijd afhangen, maar ook eenigermate onze houding tegenover de partij, die wij ons geroepen achten te bestrijden. Daarom koos ik dat opschrift: kracht of zwakheid?

Voor het antwoord op die vraag is het noodig de tegenwoordige gesteldheid van het Katholicisme in verband te brengen met de ontwikkeling die het sinds het begin der 16de eeuw heeft doorloopen. Met Luthers optreden vangt een nieuwe vorm van godsdienstig leven in de Christenheid aan. De autonomie verkrijgt in het Protestantisme een eigen organisme tegenover de Katholieke heteronomie. Onnoodig dat hier nader toe te lichten. Ieder lezer van dit Tijdschrift weet wat er met die woorden is bedoeld en roept zich zonder eenige moeite de bewijzen voor deze stelling voor den geest. Maar niet geheel overtollig is het misschien te herinneren, dat in deze tegenstelling twee algemeene beginselen tegenover elkander staan, die door den loop der omstandigheden het eerst op godsdienstig gebied in werking komen, maar die op den duur aan geheel het menschelijk leven ieder een eigenaardige richting moeten geven. In het „hier sta ik, ik kan niet anders" (historisch of niet) is een beginsel uitgesproken, dat iemand in een geheel andere verhouding plaatst tot alles om hem heen, dan wanneer men zich door eenig gezagvoerend gebod laat leiden. Hij zal zijn gansche leven anders inrichten, voor andere behoeften voldoening zoeken, hij zal, in één woord, een ander mensch zijn. In staatkundig en maatschappelijk leven, in godsdienst en zedelijkheid, in studie en levenskeus, in literatuur en kunst, tot zelfs in de kleinigheden van gezelschapsvormen en levensgenot zult gij een andere type ontwaren, waar het Protestantsch beginsel der autonomie heerscht, dan waar de Katholieke heteronomie den scepter voert.

Het was niet toevallig, dat het Protestantsch beginsel het eerst op het gebied van godsdienst en kerk den strijd met he

Katholieke aanvaardde. De kerk had alles onder hare macht weten te brengen. Eerst moest haar juk worden afgeworpen, eer men er toe komen kon eenig ander gezag, dat weder op het hare rustte, aan te randen. Wie zou het bijv. wagen te grijpen naar de kroon van den keizer, zoolang het volk geloofde, dat het God zelf was, die door de hand van den Paus den Keizer de kroon op het hoofd had gezet? Maar al was daarom de aanvang van het Protestantisme een zuiver godsdienstige en kerkelijke beweging, niets is toch minder juist dan dat men de Hervorming voor een bloot godsdienstig of kerkelijk verschijnsel verklaart. Zij was veel meer, zij was de aanvang van den nieuwen tijd, waarin de Germaansche volkszin, dat is het beginsel der autonomie, zijn staat, zijn maatschappij, zijn huisgezin, zijn school, zijn kerk, zou organiseeren, onafhankelijk van en meestal in strijd met de oude beschaving die het Katholicisme had voortgebracht. De Hervormers hebben niet doorzien, dat zij een begin maakten van een omkeering die op elk levensgebied zou doordringen. De groote Luther zag zelfs met tegenzin en angst elke poging, die er beproefd werd om het beginsel van zijn werk ook in het maatschappelijke over te leiden. Maar geen macht ter wereld kon verhinderen dat, toen eenmaal dat beginsel een zelfstandig leven had verworven, het in alle richtingen om zich heen greep en nieuwe verhoudingen in het aanzijn riep. De Hervormer, die beter dan Luther begreep, wat het wezen van het Protestantisme is, die in het Evangelie niet alleen een middel tot behoud der ziel maar de groote heiligende sociale macht erkende, Zwingli heeft in zijne hervorming van Zurich getoond, welk een diep ingrijpenden invloed het Protestantsch beginsel kon uitoefenen, zoodra het in de gelegenheid werd gesteld zijn kracht ook buiten het eigenlijk kerkelijk terrein te openbaren. En in Luthers eigen omgeving ontbrak het toch ook niet aan bewijzen, dat de macht van het nieuwe beginsel onmogelijk beperkt kon blijven binnen dien engen kring, waarin hij het liefst opgesloten zou hebben gehouden. Wat was de anabaptistische beweging anders dan een poging om een geheel nieuwe orde van zaken, ook in het staatkundige en maatschappelijke, te vestigen op den grondslag van het beginsel der Hervorming? Een poging beproefd

met geheele miskenning van de wetten van historische ontwikkeling en daarom in schade en schande ondergegaan, maar die aan den aanvang der hervormingsgeschiedenis staat als een voorteeken van de omkeering, die Staat en maatschappij op den duur door het beginsel der Hervorming zouden ondergaan. Hoe weinig tijd is er maar noodig geweest om het aan het licht te brengen, dat met het verbreken van de kerkelijke eenheid in het Duitsche rijk ook de staatkundige eenheid was ondermijnd. De decentralisatie van het rijksbestuur, de verplaatsing van het zwaartepunt uit het centrum van de keizerlijke macht naar de stenden der verschillende landen, is het eerste, onmiddellijke gevolg van de Hervorming. Aanstonds ook ziet men de burgerij zich verheffen uit den staat van onmondigheid, waarin de kerk hen steeds getracht had te houden, en in het maatschappelijk verband de plaats innemen, waarop zij een onbetwistbaar recht hadden. Zij zijn het, die de volksschool, altijd het stiefkind der kerk, in eere brengen en houden, zij ook wier liefde voor kennis en beschaving weldra aan de vrije Universiteit een blijvenden steun verzekert.

Wanneer men denkt aan dien veelbelovenden aanvang van het Protestantisme, dan kan men niet laten zich voor te stellen, wat daaruit had kunnen worden indien het Protestantsch beginsel onverstoord en geleidelijk had kunnen doordringen. Indien toen een vrije evangelieprediking de opwekkende, bezielende macht had mogen worden voor een vrije volksontwikkeling, hoe geheel anders zou de geschiedenis der drie laatste eeuwen er uitzien. Maar wel verre dat het Protestantsch beginsel uit het kerkelijk in het maatschappelijk leven zou zijn overgegaan, kan men integendeel zonder overdrijving zeggen, dat, minstens een tweetal eeuwen lang, niets den Protestantschen geest meer in den weg heeft gestaan dan de macht der Protestantsche kerkgenootschappen, en dat hij eerst, toen hij bijna overal elders tot heerschappij was gekomen, zijn eigen geboortegrond heeft kunnen heroveren.

Maar uit het officiëel Protestantisme verdreven vond hij een ruimen werkkring daarbuiten.

Eerst moet hij zijn terrein veroveren. Dat is het tijdperk tot aan den Munsterschen vrede, het heldentijdperk geopend door onzen Willem van Oranje, besloten door Gustaaf Adolf

van Zweden. Wat is het dat gedurende die 80 jaren den moed voor verflauwen, de kracht voor bezwijken heeft bewaard? Wat anders dan het Protestantsche beginsel, de diepste gedachte der leidslieden, de bron van geestdrift voor hunne volgelingen? Frankrijk gaat verloren, maar Engeland en Schotland, de Scandinavische rijken, geheel het noorden en een belangrijk deel van het midden van Duitschland, Nederland en Zwitserland blijven voor het Protestantisme gewonnen. Daar vindt het den vasten grond, van waar uit het zijn tegenstander kan weerstaan, en, wat meer zegt, waarbinnen het al zijn rijken inhoud kan ontvouwen.

Wat heeft het daar tot stand gebracht?

Een blik op Engeland in het einde der 17de eeuw roept ons dadelijk de drie vormen voor den geest, waarin het Protestantsch beginsel zich het eerst op buitenkerkelijk gebied heeft belichaamd, de staatkunde, de natuurwetenschap en de wijsbegeerte.

De groote revolutie van 1688 maakt een nieuwen aanvang in het staatkundig leven der volken. Het koningschap bij de gratie Gods, met andere woorden, het katholieke koningschap, is afgeschaft. De kroon wordt gegeven door het volk, op de door Willem bezworen Declaration of rights, den grondslag van zijne verkiezing, de afbakening van hun wederzijdsche rechten. In de plaats van vorstelijke willekeur treedt de wet, waaraan vorst en volk gelijkelijk gebonden zijn. Van nu af is het recht van den armsten daglooner even onschendbaar als dat van den eersten minister. Op den grondslag van recht en wet worden alle betrekkingen in den staat nieuw geregeld. Het recht van petitie, het vrije stemrecht, de vrije beraadslaging in het Parlement, de voor allen gelijke rechtsbedeeling, het verbod van buiten vergunning van het Parlement belastingen te heffen en van in vredestijd een staand leger te houden, de invoering van de civiele lijst, en eindelijk, het meest beteekenende van alles, de vrijheid der drukpers, het vloeit alles onmiddellijk en onvermijdelijk uit dien nieuwen aanvang voort. Het constitutionalisme is geboren en waaraan is het zijn ontstaan verschuldigd zoo niet aan den Protestantschen geest? Vergelijk dezen toestand in Engeland met den gelijktijdige in Frankrijk onder Lodewijk XIV, springt U dan

niet bij vorst en volk beiden het verschil in het oog tusschen de twee typen, de katholieke en de protestantsche?

De tijd van Willem III is tevens de tijd van Newton en van Locke. Newton berekent de wet van het heelal, Locke de wet van den menschelijken geest. Ziedaar de twee grootmachten, die van nu af de bevrijding van den mensch zullen bewerken, de natuurwetenschap en de wijsbegeerte. Door Newton wordt, al vermoedt hij het zelf nog niet, de grond weggerukt voor de geheele Katholieke wereldbeschouwing. Is het gansch heelal één samenhangend geheel, waarin alles door dezelfde wet wordt geregeerd, waarin nooit eenige stilstand of afwijking zou kunnen plaats hebben zonder stoornis van het geheel, hoe is het dan mogelijk vast te houden aan een stelsel als het Katholieke, dat in al zijn deelen op de onderstelling van bovennatuurlijke tusschenkomst, van het wonder is gebouwd? Noem het niet toevallig, dat die nieuwere natuurwetenschap in Engeland en juist in dien tijd is geboren. Om haar ingang te doen vinden, was een vrijheid van geest noodig, die alleen in Protestantsche omgeving mogelijk was. De drang naar kennis der werkelijkheid, het oog om te zien en de moed om door te denken, kan men alleen daar verwachten, waar de mensch zich heeft ontrukt aan de nevelen van het kerkelijk stelsel en tot bewustzijn is gekomen van zijn recht om zelf te onderzoeken en zelf te weten.

Rust het Katholicisme ter eene zijde op miskenning van de wereld buiten ons, ter andere evenzeer op miskenning van het denkvermogen in ons. Hoe komen wij tot kennis en wat zijn de grenzen van ons kenvermogen? Die vragen worden voor het eerst door Locke ernstig gesteld, en beantwoord met een scherpe ontleding van de wetten, waarnaar wij onze begrippen vormen. Alle kennis berust, beweert hij, op ervaring en daarop gebouwde bespiegeling. Wat niet langs dien weg verkregen kan worden, kan nooit waarlijk ons eigendom zijn. Gesteld dan ook, Locke ontkent het niet, dat er een bovennatuurlijke openbaring zou hebben plaats gehad, dan kan zij ons toch nooit andere kennis verschaffen, dan die vatbaar is om door ons begrepen en zoo als waar erkend te worden. Is er iets meer anti-katholiek denkbaar dan dit? Welk recht is er dan nog voor dat blinde geloof, dat het Katholicisme van

zijne volgelingen eischt en waarvan het al zijn zegeningen afhankelijk maakt. En dit wordt de philosophie van den dag! Uit haar ontspringt die machtige school van het Engelsche Deïsme, die de kerkleer uit naam van het gezond verstand bestrijdt, en wier geschriften, overgebracht naar het vasteland, daar evenzeer toejuiching als tegenstand vinden.

Zoo zijn het nu de onkerkelijke, althans de buitenkerkelijke machten, staatkunde, natuurwetenschap, wijsbegeerte, die het Protestantsch beginsel vertegenwoordigen. Zij veroveren het terrein rondom de kerk en dringen altijd stouter in haar eigen gebied door. Wanneer men de geschiedenis der 18de eeuw volgt, dan kan men stap voor stap dien voortgang van de Protestantsche wereldbeschouwing aanwijzen. Ik zou veel te uitvoerig worden, wanneer ik dit in bijzonderheden wilde aantoonen. Laat het mij vergund zijn daarover te verwijzen naar het derde deel van mijne geschiedenis van het Protestantisme, waarin ik juist al die lijnen, die eindelijk in de Fransche revolutie samenvallen, getracht heb te doen onderscheiden en te volgen in hare beweging naar dat ééne brandpunt. Voor wie het noodig mocht zijn dit uitvoeriger te beschrijven, zeker niet voor mijn vriend Nippold, die op dit terrein niets van mij heeft te leeren. Voor het doel, waarmede ik hier dit gedeelte der nieuwere kerkgeschiedenis ter sprake breng, is het genoeg te herinneren, hoe het met het Katholicisme gesteld was in de tweede helft der achttiende eeuw en ook nog gedeeltelijk in de eerste decenniën der negentiende.

Steeds was er eene clericale partij, die elke inwilliging aan de eischen van den tijdgeest met alle macht bestreed, maar zij had de heerschappij over de kerk verloren. De Aufklärung was evenzeer in de Katholieke als in de Protestantsche kringen doorgedrongen en voerde de aanhangers van de twee confessiën over de oude grensscheidingen tot elkander. In de wetenschap zag men de Katholieke godgeleerden wedijveren met de Protestantsche in degelijke en onafhankelijke studie. Het is genoeg de namen van een Jahn en Hug te noemen, om al den afstand tusschen dien tijd en den onze te doen gevoelen. Op den voorgrond in kerkelijk leven en kerkbestuur staan mannen als Dalberg, Wessenberg, Sailer, Werkmeister, wier humane en verdraagzame geestesrichting algemeene ver-

eering wekt. De Jezuïetenorde is ondergegaan onder het vonnis door de volksstem over haar uitgesproken, het Josephinisme arbeidt met hoog gespannen verwachting aan de verzoening van de kerk met de beschaving, de hoofden der duitsche geestelijkheid, de drie aartsbisschoppen van den Rijn en die van Salzburg vereenigen zich om de nationale kerk in haar recht tegenover Rome te herstellen, uit de kweekscholen van den katholieken clerus komt dat geslacht van priesters voort, nu uitgestorven of verdrongen, waarvan de ouderen onder ons de herinnering bewaren als van beschaafde, verdraagzame, trouwe herders hunner gemeenten. Het Fransche Instituut bekroont de lofrede van den Katholiek Villers op de kerkhervorming, in Nederland is het een katholiek pastoor die de eerste prijsmedaille ontvangt van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen. In den omgang leven Katholieken en Protestanten met elkander in ongedwongen, vriendschappelijke verhouding. In de politieke troebelen in den overgang van de 18de in de 19de eeuw komt geen Katholieke partij op, allen, zonder onderscheid van concessie scharen zich om de verschillende staatkundige leuzen. Uit alles is het duidelijk, dat de confessioneele scheiding hare beteekenis in het volksleven verloren heeft. De groote denkbeelden van verlichting en vooruitgang zijn het gemeengoed van allen geworden. Men rekent af met den ouden tijd, met oude privilegiën, met oude partijverdeelingen, met oude stelsels, — men gevoelt en men gevoelt algemeen, dat de tijd gekomen is om de vrucht te oogsten van al den arbeid, die in den loop der 18de eeuw besteed is aan de opvoeding van het volk tot zelfstandigheid in denken en leven, ook in gelooven. Want, en dit verdient vooral onze aandacht, deze toestand is niet het gevolg van ééne van die plotselinge opwellingen, die somtijds in de geschiedenis voorkomen, dat een volk, aangegrepen door een machtige idee, tijdelijk boven zijn eigen kracht gaat en anticipeert op een nog ver verwijderde toekomst; het is veel meer de langzaam gerijpte vrucht van het leven van verscheidene voorafgaande geslachten, die zich met veel inspanning en niet zonder herhaalde teleurstelling ontworsteld hebben aan allerlei belemmeringen van de vrije volksontwikkeling en daaronder vooral aan een drukkend kerkgezag. Nu

heeft men die hoogte bereikt, dat het volksleven vrij en zelfstandig kan worden geordend, dat de school kan worden vrijgemaakt van kerkelijke tucht, dat het verschil van belijdenis geen scheiding meer behoeft te maken tusschen de burgers, dat de godsdienst in eere kan blijven zonder schade voor de volksontwikkeling, en roomsch en onroomsch leven en werken samen voor dat schoone doel.

Wie van die mannen van de 18de eeuw, die zich zoo verheugden in de zegepraal van de verlichting, zou hebben kunnen gelooven, dat de tweede helft der negentiende eeuw een herleven van het Ultramontanisme zou aanschouwen, als waarvan wij thans getuigen zijn? Als men een beschaafd Katholiek van die dagen had kunnen zeggen, dat zijne kleinkinderen in de onfeilbaarheid van den Paus zouden moeten gelooven, dat zij zich van hunne medeburgers zouden moeten afzonderen om als partij van den Syllabus den strijd te voeren tegen alle eischen en rechten van den nieuweren tijd, zou hij het niet ongelooflijk, onmogelijk hebben geacht?

En vragen wij zelven niet, met dat raadsel in de geschiedenis voor oogen; hoe is het mogelijk? Is het dan een waan, te gelooven in een redelijke en zedelijke logica in de historie? Dat is zeker, dat als nu, in het midden der negentiende eeuw, na de kerkhervorming, na de fransche revolutie, weer het stelsel van Hildebrand en, in verband daarmede, het geheele oude regime, de heerschappij in de wereld kan verkrijgen, al onze theorieën over de wet van ontwikkeling in de menschheid, te schande worden gemaakt. Als dat kan, als de geschiedenis eenvoudig op hare gangen terugkeert en weer tot wet voor de toekomst maakt wat ons in het verleden overleefd en overwonnen toescheen, dan is het gedaan met ons vertrouwen op de macht der beschaving en ontzinkt ons de moed om te volharden in een arbeid, waarvan wij geen blijvende vruchten meer durven hopen.

Voor die vraag staan wij in dezen tijd. Het herleven van het Ultramontanisme is een probleem, dat ieder ernstig mensch moet bezig houden. Het is niet alleen het onmiddellijk gevaar, waarin op verschillende punten de moderne beschaving daardoor verkeert, dat onze aandacht vraagt, het is vooral het raadsel hoe in dezen tijd, na alles wat is vooraf gegaan,

die richting weer tot zulk een macht heeft kunnen komen.

Men kan wijzen op omstandigheden, die tot verklaring dienen. In de eerste plaats de uitspattingen van de fransche revolutie. Is het wonder, dat tegenover die omverwerping van alle wet en recht, tegenover die losbarsting van den volkswaan, de vrienden der orde, ja eigenlijk allen, die iets te verliezen hadden, angstvallig terugweken van die theorieën, met wier gezag die ruwe geweldenarij werd verdedigd? Daarop volgde de restauratie met al het schandelijk misbruik door vorsten en priesters gemaakt van den opgewekten volkszin. En in den nieuweren tijd, hoeveel aanleiding hebben de hoofden en de handlangers der priesterpartij in de gebeurtenissen in en na "48 gevonden, om zich voor te doen als de handhavers van de groote maatschappelijke belangen, en hoe hebben zij zich daarvan weten te bedienen om het volk weer onder hun tucht te brengen en den verloren invloed te herwinnen!

Dat alles verdient zeker in aanmerking te komen. Onloochenbaar is de samenhang tusschen de reactionnaire politiek en de vorderingen van het Ultramontanisme. Maar verklaart het genoeg? Althans voor een land als het onze, waar de revolutie geen druppel bloeds heeft gekost, waar de restauratie zoo goed als machteloos is gebleven, waar het jaar "48 geen enkele pijnlijke herinnering heeft nagelaten, waar het gevreesde socialisme op den gezonden zin van den arbeidenden stand is afgestuit, hoe komt ook daar het Ultramontanisme tot zulk een vernieuwd leven en zulk een verhoogde kracht?

Ik waag de vraag te stellen: is er wel levensvernieuwing en verhooging van kracht aan die zijde? Dat er meer vertooning is van kracht, dat alle hulpmiddelen om macht te verwerven ijveriger worden opgezocht en gebruikt, dat er een rustelooze werkzaamheid wordt besteed aan de bereiking van een bepaald doel, dat er in de gelederen een strenge tucht is ingevoerd en wordt gehandhaafd, dat er een duidelijke toeleg bestaat om den indruk van macht te geven en den tegenstander vrees in te boezemen, dat alles kan ieder met eigen oogen zien. Maar dat alles is op zich zelf nog geen bewijs van vernieuwing van leven en kracht. Nooit hadden de Russen heviger aanval van het Turksche leger te verduren, dan bij de laatste poging om uit het omsingelde Plewna uit te breken, straks

gevolgd door het nederleggen der wapenen. Dat oproepen van de gansche legermacht, dat uitdagend optreden, dat afwijzen van elke toenadering, dat wij thans van het Ultramontanisme zien, het kan zeer wel iets soortgelijks zijn. Is er niet eenige waarschijnlijkheid dat het iets soortgelijks zal zijn? Mij komt het althans voor, dat de houding door het Ultramontanisme in de laatste decenniën aangenomen niet die is van iemand die zich van zijn kracht bewust is en die daarom rustig en bezadigd voor de toekomst werkt. Dan maakt men niet zooveel drukte, dan zoekt men zijn steun niet in allerlei onwaardige middelen om den grooten hoop te misleiden en daarmee op te winden, dan vertoont zich meer van hetgeen Dr. Nippold, niet zonder eenige ironie „ein vertrauensseliges Gemüth'' noemt. Als men de doorgaande stemming van elke der twee partijen vergelijkt, ligt er dan in dat rustig vertrouwen van de Protestanten niet veel meer een bewijs van kracht dan in die koortsachtige bewegelijkheid, in al dat woelen en drijven van het Ultramontanisme?

Maar nemen wij de vraag weer op, zooals ik haar zoo even stelde: is er wel vernieuwing van leven en verhooging van kracht aan die zijde? Wezenlijke levensvernieuwing zou bestaan in inwendige ontwikkeling, rijker ontvouwing van inwonenden aanleg, hooger bezieling door een vruchtbare idee. Is daarvan iets te zien? Is er wel in het geheel iets nieuws in al die beweging waarvan wij getuigen zijn? De twee nieuwe dogmata althans kunnen daarvoor niet doorgaan. Zoowel de pauselijke onfeilbaarheid als de onbevlekte ontvangenis is reeds sinds eeuwen een twistappel in de kerk en Pius IX heeft niet anders gedaan, dan met geweld in het Credo in te voegen wat door voorzichtiger voorgangers nog altijd onbeslist was gelaten. De Syllabus is een bloote optelling van de voornaamste dwalingen van dezen tijd, waartegenover de Paus niets anders dan zijn veto heeft te plaatsen. Voorts al die maatregelen waarmede de kerk haar wegkwijnend gezag tracht te herstellen, wat is daarin dat men als de vormen van een nieuw leven zou kunnen beschouwen? Zijn het niet al te maal de oude wapenen die weer uit het aan den historicus welbekende arsenaal voor den dag zijn gehaald en nu, nieuw opgeschuurd, blinken in het zonnelicht. Geheel hetzelfde als bij het Pro-

testantsche confessionalisme, welks houding zooveel overeenkomst vertoont met die van het Ultramontanisme, dat ook niet anders weet te doen om het ongeloof van den nieuwen tijd tegen te gaan, dan weer Synodes te houden en geloofsregels vast te stellen en daarmede de ketters weg te jagen. Men laat zich schrik aanjagen door den overmoed, waarmede het Ultramontanisme optreedt, en geeft zich weerloos over aan den indruk dat het machtiger is dan ooit te voren, maar als men de zaak bedaard beschouwt en zoekt, wat het dan aan inwendig gehalte in vergelijking met vroeger gewonnen heeft, vindt men dan bijv. iets dat op een lijn zou kunnen gesteld worden met de hervorming in het Katholicisme in de 16de eeuw? Ik vond niets daarvan. Ik vind een gefanatiseerden clerus, politieke intrigues, jacht op geld en goed, priesterterrorisme, wonderschandaal, dat alles in overvloed, maar niets dat ik nieuw leven, hooger zedelijke kracht zou noemen, niets wat mij zou doen vreezen, dat de actie, de beweging der geesten voor dezen tijd van daar uitgaat.

Inderdaad, het is niet de actie, die van die zijde uitgaat. Wat wij daar zien, het is alles reactie. De actie gaat uit van het Protestantsch beginsel, dat op ieder levensgebied doorgedrongen den geheelen nieuweren tijd beheerscht, en waartegenover het Ultramontanisme zich met de uiterste inspanning van alle krachten tracht te verweren.

Wat zou er voor het katholiek beginsel in het leven der beschaafde volken zijn overgebleven, als de vooruitgang der beschaving in de 19de eeuw zich onbelemmerd aan die der 18de had kunnen aansluiten? Of dit wenschelijk zou zijn geweest en of de reactie van de romantiek tegen de Aufklärung niet een gelukkig keerpunt in de geschiedenis vormt, is eene vraag, die wij thans kunnen laten rusten. Maar zeker is het, dat er een diepgaande omkeering noodig was om aan het Katholiek beginsel weder uitzicht te geven op macht en invloed. Aan pogingen daartoe heeft het niet ontbroken. Maar met welk gevolg? Scheen het in de eerste helft onzer eeuw menigmaal alsof het aan de vereenigde macht van politieken en kerkelijken zou gelukken het volk weer onder het oude juk te brengen, telkens bleek toch weer de ijdelheid dier pogingen. Het jaar "48 verhief het boven allen twijfel, dat de

volken niet gezind waren hunne rechten prijs te geven. Geen constitutie in Europa, die daarvan niet de bewijzen vertoont. De autonomie, het Protestantsch beginsel, is de wet der beschaafde wereld geworden. Ziet het ook maar aan het leven der tegenwoordige menschen. Wanneer zij niet door eenig gezag, waaraan zij meenen zich te moeten onderwerpen, gedwongen worden een andere richting te volgen, dan gaan tegenwoordig allen in de richting der vrije zelfbepaling. Zij steunen op hun eigen oordeel, zij kiezen hun eigen weg, zij richten naar eigen goedvinden hun leven in en het gevolg daarvan is dat langzamerhand al de oude autoriteiten wegvallen, al de oude verhoudingen worden ontbonden, al de oude vormen worden gesloopt. Enkele voorbeelden slechts. Het geheele begrip van tiers état, dat een officieele erkenning van de twee eerste standen onderstelt, is uit ons oog verdwenen. Wij kennen het nog maar alleen uit de geschiedenis. Niet alleen dat aan priesterschap, ridderschap of poorterschap geen bijzondere rechten meer zijn verbonden, wij zijn eigenlijk het geheele begrip van stand kwijt geraakt. Het zijn alleen het fortuin en de bekwaamheid, die de menschen rangschikken in verschillende groepen, en, waar nog een zekere afscheiding bestaat, daar hangt die meest alleen af van de vraag of een familie korter of langer tijd tot de meer gegoeden en daarom ook tot de meer beschaafden heeft behoord. Onze burgerstand streeft er naar om alles, wat haar in kleeding of levenswijze vroeger onderscheiden mocht, af te leggen, om voor het uitwendige als de gelijke van de meer aanzienlijken op te treden. In diezelfde richting gaat de beweging ten gunste van de rechten der vrouw in de maatschappij. Ook waar zoodanige emancipatie wordt afgekeurd, die aan de vrouw haar karakter en daarom hare waarde ontrooft, wordt toch algemeen erkend, dat zij aanspraak heeft op die ontwikkeling, welke haar in staat stelt zich een onafhankelijke plaats te verwerven, en dat haar in het maatschappelijk verband de gelegenheid moet worden geopend om die plaats met eere in te nemen. Verder de verhouding van de dienstbaren tot hun meesters, van de arbeiders tot de werkgevers, altijd hetzelfde, verhoogd zelfgevoel, streven naar onafhankelijkheid, verzet tegen traditioneele vormen en regelen. Dan de geheele levensbeschouwing en levensinrichting, welk een

verandering daarin sedert de laatste halve eeuw. Zooals het uitwendig aanzien van onze steden en van hare bewoners geheel is vernieuwd, zoo is ook een geheel nieuwe levenswijze in de plaats der oude getreden. Hoeveel meer beweging is er in alle opzichten ontstaan, hoe is al het deftige, ouderwetsche, afgepaste van ons voormalig volksleven verdwenen. Ons kerkelijk leven, onze politieke strijd, onze literatuur van den dag, onze waardeering van openbaarheid, onze gezelschapstoon, alles getuigt daarvan, alles wijst op een omkeer, waarvan de richting door den een gelaakt, door den ander geprezen, maar door niemand betwijfeld kan worden. Alles gaat in de richting van vrije zelfbepaling. De vraag: wat men mag, wordt niet meer beantwoord naar zekere gezaghebbende regelen, maar naar hetgeen men zelf meent te mogen en te kunnen. Overal treedt het individu op den voorgrond ten koste van de gemeenschap, overal vertoont zich zelfstandigheid met minachting van elk gezag, overal — want in dit ééne woord wordt alles samengevat, overal breekt het Protestantsch beginsel door en hervormt het menschelijk leven naar zijne wet.

De vraag of de wijze, waarop dit geschiedt, altijd goedkeuring verdient, kan hier blijven rusten. Maar het feit zelf is onloochenbaar. Nu bedenke men daarbij, dat het lager onderwijs meer en meer het opkomend geslacht in staat zal stellen tot zelfstandig oordeelen en handelen, dat het middelbare met zijn voorliefde voor de exacte wetenschappen steeds meer een geslacht zal kweeken van menschen, die in alles naar argumenten vragen, dat ook de vrouwen door degelijke opleiding meer tot eigen nadenken zullen worden gedrongen, wat is er dan van de toekomst anders te verwachten, dan dat ons volk meer en meer ongeschikt zal worden om zich te buigen voor eenig kerkgezag, dat een stelsel als het Katholieke, niet door bestrijding maar door zijn onvermogen om het opkomend geslacht te beheerschen, allen invloed verliezen zal?

Zooals het bij ons is, zoo is het nagenoeg overal in de beschaafde wereld. Ook in de landen, die in naam geheel aan het Katholicisme toebehooren. In Frankrijk en Italië gaat de volksontwikkeling evenzeer buiten de kerk om als in de Protestantsche natiën. De priesters hebben er veel macht, vooral op het platte land, maar alleen door den druk, dien zij op het

volksleven uitoefenen, niet omdat de kerkelijke zin het hart zou zijn van het volksbestaan. De kerk heerscht door de vrees, omdat zij de liefde van het volk heeft verloren. En onbekommerd om haar verbod en haar dreiging worden staatsbestuur, volksopvoeding, maatschappelijk leven geregeld naar de eischen van den nieuwen tijd, wordt er een geslacht gekweekt dat mogelijk voor het uitwendige nog hulde bewijst aan het kerkgezag, maar dat principiëel, beoordeeld naar de richting van zijn geest, afgestorven is aan geheel de kerkelijke wereld- en levensbeschouwing.

Zoo is het, nu meer dan minder in het oog vallend, aan beide zijden van den Atlantischen Oceaan, gesteld geweest sedert het begin dezer eeuw. Hoe meer dat openbaar werd, zooveel te dieper heeft de Katholieke kerk gevoeld, dat het in deze negentiende eeuw voor haar de vraag werd van te zijn of niet te zijn. Onmachtig om zich aan de beweging van den nieuwen tijd aan te sluiten, waardoor zij genoodzaakt zou worden haar beginsel op te offeren, heeft zij de eenige partij gekozen die haar overbleef. Brekende met alles, wat uit haar oogpunt toegeven of toenaderen moest schijnen, heeft zij de tegenstelling der twee beginselen zoo scherp mogelijk opgevat en uitgesproken. Consequentiën, waarvoor zij tot nu toe aarzelend was blijven staan, heeft zij nu onvoorwaardelijk aanvaard. Die factie, welke het verst was gegaan in de toepassing der Ultramontaansche politiek, heeft in de leiding der zaken de bovenhand bekomen. De gemeenteleden zijn onder verscherpte tucht gesteld en aan het zoogenaamd liberale Katholicisme is alle recht van bestaan ontzegd. Alles is op voet van oorlog gebracht, de groote strijd wordt gewaagd, de strijd op leven en dood. Dat is het, een strijd op leven en dood. Niet alsof het van de uitkomst afhing, of het Katholicisme zou blijven voortbestaan. Maar wel zal door de uitkomst worden beslist, welk van de twee beginselen, het Katholieke of het Protestantsche, de heteronomie of de autonomie, in de beschaafde wereld de heerschappij zal voeren, of de moderne beschaving haar eigen weg zal kunnen volgen ook in het godsdienstige, of dat zij zich de wet zal moeten laten stellen door hetgeen zich tegenover haar plaatst als goddelijk gezag. In dien zin is het zeker een strijd op leven en dood dien de

kerk aanbindt. Gelooft zij zelve, daarin te zullen zegevieren? Het is nauwlijks te denken. Maar zij had geen keus. De macht die haar beginsel met ondergang bedreigde, had zich zoo op ieder levensgebied weten te vestigen en te bevestigen, dat er weldra voor haar geen plaats meer over zou zijn. Zij moet wijken en haar heerschappij voor goed opgegeven of dezen strijd wagen. Zij koos het laatste ..... voor zelfbehoud!

Is deze verklaring van de tegenwoordige tijdsomstandigheden juist, dan blijkt daaruit, hoe er volstrekt geen aanleiding bestaat om te wanhopen aan het vinden van logica in de geschiedenis van onzen tijd. Hetzelfde logische proces, dat sinds de Hervorming in de geschiedenis is op te merken, zet zich voort, maar is nu gekomen op een hoogte die nieuwe partijverhoudingen veroorzaakt. De langzame, gestadige vooruitgang van het Protestantsch beginsel wordt afgebroken door de aanvallende houding, die het Katholiek beginsel moet aannemen om te ontkomen aan de engte, waarin het door het andere gedreven is. Zoo schijnt het, alsof de bewegende macht zich heeft verplaatst, alsof de richting der beweging is omgekeerd, niet meer het Protestantsch beginsel het Katholieke bestrijdt en verdringt maar het Katholieke door zijn aanvallende houding den stand der partijen beheerscht. In waarheid is het zoo niet. De ontwikkelingslijn gaat in dezelfde richting voort, de actie gaat nog steeds van het Protestantsch beginsel uit en het Katholieke doet niet anders dan reageeren, maar doet het nu, zooals de bezetting eener vesting, wier buitenste liniën alle zijn genomen, die inwendig door al de gevolgen der insluiting wordt geteisterd, een laatsten kans op redding waagt door een algemeenen, wanhopigen uitval op den vijand.

Welnu, bij zulk een uitval is het geraden die bezetting, hoeveel zij ook geleden moge hebben, niet te minachten. Reeds alleen dat zij al haar krachten op één punt kan samenbrengen, terwijl men zelf op ieder punt in den grooten kring haar schok moet kunnen afwachten, reeds dit alleen zou tot waakzaamheid en krachtsinspanning dringen. Dan, wie weet niet, hoeveel de moed der wanhoop vermag. Daarom, laten wij

op onze hoede zijn en laten wij dank weten aan een man als Dr Nippold, die ons de hulpmiddelen en de toebereidselen van den tegenstander zoo nauwkeurig doet kennen. Al kunnen wij geen oogenblik aan de zegepraal van onze zaak twijfelen, wij moeten ons toch wachten voor de schade die uit achteloosheid of slapheid zou kunnen voortkomen. Wat aan kostbare krachten verloren gaat, is niet zoo spoedig hersteld. Dit tegenover zulken, die met een ondoordacht optimisme zich zelven en anderen voor het ernstige van den toestand verblinden. Maar nu tegenover hen, die van toenemende kracht van het Ultramontanisme en van dreigend gevaar voor de Protestantsche belangen spreken, ook deze verklaring, dat hetgeen zij voor kracht van het Ultramontanisme aanzien geen kracht is, maar zwakheid, gemis aan die zedelijke kracht waardoor men de openbare meening beheerscht, de richting der ontwikkeling bepaalt, de hoogste leiding der zaken in handen krijgt. Laat de clericale partij tegenover ons opkomen in die dingen, welke op den duur over de toekomst van het volk beslissen, in zuiverheid van beschaving, in degelijkheid van wetenschap, in toewijding aan de algemeene belangen, in eerbiedwaardigheid van karakter, dan zullen wij hare kracht erkennen. Maar, als zij dat niet kan, en dan toch zoo uitdagend tegen ons optreedt, dan hebben wij recht haar te zeggen: uw overmoed is een vermomde erkenning van onze overmacht.

Deze overtuiging geeft een geheel anderen blik op de tijdsomstandigheden. Al wat Dr. Nippold in zijn boek heeft aangevoerd blijft even belangrijk, maar het beteekent niet, wat zeker de meeste lezers daarin gevonden hebben, dat het Katholicisme in den loop dezer eeuw tot een nieuw, krachtvol leven is ontwaakt. Het beteekent dat het Katholiek beginsel tegenover den machtigen invloed van het Protestantsche, dien het in alle deelen van het staatkundig en maatschappelijk leven ontmoette, op zelfbehoud bedacht heeft moeten worden, dat het daarvoor al die bedrijvigheid ontwikkelt, al die hulpmiddelen bijeenbrengt, al dien strijd uitlokt. Welnu, laat het dat doen. Wij zullen ons daartegen wapenen, zooveel wij kunnen, maar wij zullen ons daardoor niet laten beangstigen. Moesten wij gelooven, dat het zoo durfde optreden, omdat het

aan inwendig gehalte, aan zedelijke kracht gewonnen had, dan zou er stof tot bekommering bestaan. Dan toch kon de vraag zijn, of wij op den duur tegen die macht bestand zouden zijn. Maar geen onrust behoeft ons te kwellen als het waar is, dat het alles slechts reactie is, die zich zooveel te woeliger te weer stelt, omdat de actie, die van ons uitgaat, zooveel te drukkender wordt gevoeld. Daarom ook van onze zijde geen zenuwachtige polemiek. Ernstige, waardige handhaving van ons beginsel, billijkheid voor allen ook voor den tegenstander, het heden gebruiken met het oog op de toekomst, — in alles de breede, koninklijke weg; die zal ons het verst brengen.

Met deze opvatting hangt bij mij zeer nauw samen, wat ik meen te moeten eischen voor de verhouding van kerk en Staat. Ik behoef daarover niet breed uit te weiden, omdat mijne denkwijze genoeg bekend is uit hetgeen ik schreef tot bestrijding van Mr. Opzoomer. Maar ik kan het onderwerp niet geheel voorbijgaan, omdat het de eindconclusie van Dr. Nippold uitmaakt. Met zijne gewone welwillendheid jegens de personen maakt hij ook melding van die discussie tusschen Mr. Opzoomer en mij en schaart zich daarin aan Opzoomer's zijde. Daarop slaat dan terug het einde van zijn boek, waarin hij de stelling uitspreekt: „Nur ein einziger Organismus ist der Curie gewachsen. Es ist der Staat selber." Afgezien nu van de andere bezwaren, die het in mijn oog onraadzaam maken, bij den Staat hulp te zoeken tegen het gevaar dat ons van de zijde der Curie bedreigt, wil ik hier, in verband met het voorgaande, daarvan alleen zeggen: het behoeft niet. Laat het gerust over aan de macht van het Protestantsch beginsel, zooals dat ons geheele maatschappelijke leven doordringt. Ook zonder bijzondere tusschenkomst van den Staat zal dat blijken opgewassen te zijn tegen de macht van het Ultramontanisme. Is het waar, dat het tegenwoordige optreden van het Katholiek beginsel een gevolg, een terugwerking is van den algemeenen en diepgaanden invloed, dien het Protestantsch beginsel in ons volksleven uitoefent, dan is er ook voor ons geen betere tegenweer mogelijk dan dat wij alles doen wat dienen kan om bij ons volk den Protestantschen geest, de liefde voor

vrijheid en de kracht tot zelfstandigheid te voeden. Met al de preventieve maatregelen die men van den Staat verlangt brengt men het niet verder, dan dat men het gevaar tijdelijk op een afstand houdt, en leert men de burgers niet op eigen kracht maar op Staatsbescherming vertrouwen, zoodat zij, als het gevaar dan toch nadert, angstvalliger en zwakker daartegenover staan. Met hetgeen ik verlang dringt men het volk tot zelfvertrouwen, tot krachtsinspanning, tot zelfverdediging, zoodat het gevaar afstuit op hun kloekheid en daarmee voor goed is geweken. Ieder ziet dadelijk in, hoe nauw dit verschil van denkwijze moet samenhangen met de verschillende opvatting van de tegenwoordige houding van het Katholicisme. Ziet iemand daarin wezenlijke vernieuwing van leven en kracht, geen wonder dat het hem tot de gedachte brengt: het Protestantisme is toch in zich zelf niet sterk genoeg geweest om dat te voorkomen; het zal het ook niet met goed gevolg kunnen bestrijden; laat ons de goede zaak steunen door den Staat te wapen te roepen tegen de Curie. Zij daarentegen, die de hier door mij gegeven verklaring goedkeuren, zullen daarin tevens het bewijs zien, dat het Protestantsch beginsel onzen samenleving reeds genoeg beheerscht, om, zonder bijzonderen bijstand van den Staat, den vernieuwden aanval van het Ultramontanisme te kunnen weerstaan. Zoo is deze vraag niet alleen van belang uit een theoretisch oogpunt, maar zal ook het antwoord, dat men op haar meent te moeten geven, rechtstreeks invloed uitoefenen op onze houding en handelwijze in den strijd.

Men ziet, het is niet zonder reden, dat ik in den aanvang zeide, geen recensie van Nippold's boek te willen schrijven. Ik heb mij daarmede gevrijwaard tegen het verwijt, dat ik naar aanleiding van een werk zoo overrijk aan bijzonderheden slechts ééne algemeene beschouwing ter sprake bracht. De lezer zal evenwel erkennen, dat die beschouwing ingrijpt in al de deelen van het werk. Wat den auteur zelf aangaat, hij had niet meer noodig van mij te hooren, hoeveel belang ik stel in zijn arbeid en hoeveel waarde ik hecht aan zijn oordeel over de gebeurtenissen en de verhoudingen in ons vaderland. Zoo eindig ik ook met de vraag, dat hij, wat ik

in deze bladzijden uiteenzette, in overweging wille nemen en, wanneer zich de gelegenheid daartoe mocht aanbieden, zijne denkwijze daarover ons mededeele. Blijve hij steeds voor Nederland, wat hij zich ook weder in dit werk betoonde, een hartelijk vriend en een trouw raadsman!

L. W. E. RAUWENHOFF.

BOEKBEOORDEELINGEN.

THE JEWISH MESSIAH. *A critical history of the Messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud. By* JAMES DRUMMOND, B. A., *professor of theology in Manchester new college. London.* — London. Longmans, Green and C°., 1877.

In de laatste jaren heeft de geschiedenis der Messiaansche verwachting onder de Joden na den opstand der Hasmoneeën meer dan vroeger de aandacht der geschiedvorschers getrokken. Behalve dat M. Vernes de Messiaansche verwachtingen in dit tijdvak afzonderlijk behandelde [1]), is het onderwerp vaak uitvoerig besproken in vele werken, die men meerendeels vinden kan in E. Schürer's *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte* [2]). Nu geeft ook prof. Drummond er een lijvig boekdeel over.

De oorzaak dier groote belangstelling ligt in de vermeerdering der bronnen, waaruit wij onze kennis van dit tijdvak putten, en de voortgezette bestudeering der reeds vroeger bekende werken, die het gaandeweg mogelijk maakt, hun inhoud als bouwsteenen voor een geschiedenis te gebruiken. Aan hun spits staat het boek Daniël, hetwelk eerst nadat het door de kritische behandeling van den laatsten tijd als product van het jaar 165 vóór Chr. beschouwd wordt, getuigenis aflegt voor de herleving der Messiaansche verwachting. Hierbij sluit zich eene vrij lange reeks geschriften aan, die vroeger

---

1) Histoire des idées Messianiques depuis l'exil jusqu'à l'empereur Hadrian. Paris 1874.

2) S. 563 ff.

òf geheel onbekend, òf, door het gemis aan nauwkeurige bestudeering, als kenbronnen der geschiedenis nagenoeg onnut waren; namelijk de Sibillijnen, Henoch, het Psalterium Salomonis, de Hemelvaart van Mozes, Jubileën, de Apocalypse van Baruch, 4 Ezra, het Testament der 12 patriarchen, de Joodsche Targums en andere rabbijnsche geschriften. Ook heeft de kritische behandeling van de boeken des N. T.'s, al gaf zij niet veel licht omtrent de Messiaansche verwachtingen in zuiver Joodsche kringen, toch enkele vooroordeelen weggenomen, waardoor men verhinderd werd, het van elders afkomstig licht behoorlijk op te vangen.

Van de werken nu, waaruit wij den loop der Messiaansche idee onder de Joden leeren kennen, bezaten wij reeds vóor Drummond's boek eene en andere uitvoerige bespreking. Aan de hand van Schürer bij voorbeeld konden wij ze doorloopen en trachten daaruit eene geschiedenis op te maken. Wat wij behoefden was de ineenzetting van die *membra disjecta*, de aanwijzing van den gang der Messiaansche verwachting en den invloed dien de gebeurtenissen er op gehad hebben. De volgende punten treden ons hierbij voor den geest: Ontwaken dier verwachting tijdens den opstand der Hasmoneën, nadat zij sedert Ezra's dagen, naar het schijnt, geslapen had. Haar kwijning onder de Hasmoneesche vorsten. Herleving, nadat Palestina in de handen der Romeinen gevallen was. Het brandpunt, niet Judea maar Galilea. Onverschilligheid van een groot deel der schriftgeleerden voor de onafhankelijkheid van hun volk. Verschil ten dezen tusschen de Hillelieten en Sjammaïeten. Verhouding der Sadduceërs tot de Messiaansche verwachting. De ontzaglijke rol, welke deze gespeeld heeft in den grooten oorlog tegen de Romeinen. Invloed, dien het Jodendom in dit opzicht van het Christendom ondervonden heeft. Invloed van Jeruzalem's ondergang en de daarop gevolgde ellende der Joden — om nu maar hierbij te blijven en niet te gewagen van den invloed, dien de Messiaansche verwachting kan ondergaan hebben onder andere van het verkeer met Perzen en Parthen; hetwelk toch ter sprake komen moet, wanneer men die geschiedenis, zooals prof. Drummond volgens den titel van zijn boek doet, behandelt tot de afsluiting van den Talmud.

Zulk eene geschiedenis nu hadden wij niet, en hebben wij

ook in Drummond's werk niet ontvangen. Hij behandelt zijn onderwerp in twee boeken. Het eerste bevat eene bespreking der bronnen; het tweede draagt den weidschen titel: Geschiedenis. In het eerste levert ons de Londensche hoogleeraar slechts hier en daar iets nieuws. Van de meeste geschriften toch heeft hij geen opzettelijke studie gemaakt en geeft dus de gevoelens van anderen met min of meer uitvoerige kritiek. Wanneer de auteur een vraagstuk nauwkeurig behandelt, als b. v. dat van de Christelijke interpolaties in de „Similitudines", d. i. hoofdst. 37—71 [1]), van Henoch, dan maakt hij menige juiste opmerking; maar vele vragen worden met lichtvaardigheid besproken. Wat wij over de Ascensio Mosis, het Psalterium Salomonis en Jubileën ontvangen, kan men reeds bij Schürer vinden; evenals de inhoud der kapittels over „de Targums, den Talmud en de andere rabbijnsche geschriften" [2]). Trouwens, de auteur komt er rond voor uit, dat zijn kapittel over de Targums eigenlijk overtollig is na het artikel van E. Deutsch in Smith's „Dictionary of the Bible", maar dat hij er volledigheidshalve iets van zeggen wilde; terwijl hij ook gul erkent, niets van de Talmudische litteratuur te weten. Dat hij hiervoor zoo onbewimpeld uitkomt, doet hem eer aan; maar hoe durft hij, als het zoo met zijn kennis staat, een boek schrijven over de geschiedenis der Messiaansche idee *tot aan de afsluiting van den Talmud?* Het zou m. i. beter zijn geweest, die geschiedenis maar te eindigen vóor het begin der periode, waarvoor Targums, Talmud en verdere rabbijnsche geschriften de *eenige* bronnen zijn; vooral daar hij van het werk, dat het rijkst is in citaten van rabbijnsche geschriften is, dat van Castelli [3]), het tweede gedeelte, waarin deze voorkomen, niet heeft gebruikt.

Het tweede boek van Drummond's geschrift, dat de Geschiedenis der Messiaansche idee heet te bevatten, heeft al zeer weinig van een geschiedenis. Het is eene verzameling hoofdstukken, die volstrekt niet logisch samenhangen, over allerlei deelen der „Messiaansche idee." Bij den aanhef [4]) bespreekt de heer Drummond twee methoden, die hij kan volgen: òf de

---

1) Bl. 48 vv.
2) Bl. 148—177.
3) Il Messia secondo gli Ebrei. Firenze 1874.
4) Bl. 179.

onderscheiden boeken éen voor éen onder handen nemen, om daaruit het beeld der Messiaansche eeuw te ontwerpen, òf de verschillende bestanddeelen der Messiaansche idee afzonderlijk behandelen; dit wil zeggen eerst een hoofdstuk te wijden aan de tijdsbepalingen die in onderscheiden boeken voorkomen, dan een aan de teekenen waardoor de Messiaansche eeuw wordt aangekondigd, vervolgens een aan de voorloopers van den Messias enz. De Schrijver meent, dat hij op de laatste manier meer systematisch te werk gaat! Natuurlijk is het gevolg van die behandeling, dat wij volstrekt geene voorstelling erlangen van de Messiaansche verwachting in welk boek ook. In een boek. Maar is het hierom wel te doen? Drummond noemt als de andere methode, die hij had kunnen volgen, de behandeling van elk boek afzonderlijk. Maar is dat dan, wat wij noodig hebben te weten? Op zichzelf mag het ons vrij onverschillig zijn, wat deze en gene apocalypticus of schriftgeleerde over de Messiaansche eeuw schreef. Dit heeft slechts waarde als proeve van zijn uitlegkunde, tenzij het de uitdrukking was van het geloof zijner tijdgenooten of omgekeerd dit gevormd heeft. Wij hebben niet met eenige auteurs, maar met het volk of een deel van het volk te maken. Drummond vergeet dit dermate, dat hij de hoofdbron onzer kennis van de Messiaansche verwachting onder de Joden geheel buiten rekening laat, namelijk Flavius Jozefus, die ons meedeelt, wat de Joden onder den invloed der Messiaansche idee *gedaan* hebben. Van den tijd af dat Herodes strateeg van Galilea was, hebben wij de onomstootelijke bewijzen, dat eerst honderden Joden, straks duizenden bij duizenden, hebben getracht de Messiaansche eeuw met de wapenen te doen aanbreken of althans den Messias een deel van zijn werk uit de handen te nemen. Dit feit nu spreekt luider dan een dozijn boeken, en is onze aandacht meer waard dan al de uitcijferingen, tekstverklaringen en fantazieën van apocalyptici en rabbijnen. Dit maakt eigenlijk het geheele vraagstuk eerst belangrijk. Door dit, evenals Drummond, voorbij te zien is de recensent van diens werk in *The Athenaeum* [1]) er toe gekomen om zijne aankondiging te besluiten met de opmerking, dat „het minst belangrijke gedeelte van de geschiedenis der Messiaansche idee

1) Van 26 Januari j.l.

geen lijvig boekdeel moest vullen. Dat is veel te veel..... De Messiaansche idee duikt slechts zelden en flauw in de Joodsche boeken buiten den Kanon op. Het was ook inderdaad nooit een Messiaansch bestanddeel in het volksgeloof." Het is waarlijk, of die recensent een der Romeinen is, aan wie Jozefus wilde wijs maken, dat eenige bedriegers van tijd tot tijd het volk wat opwonden, dat de zeloten altemaal roovers en aartsschelmen waren en dat de Messiaansche verwachting alleen berustte op een dubbelzinnig orakel, door sommige dwazen verklaard van een Joodschen koning die zou opstaan, terwijl inderdaad keizer Vespasianus er mee bedoeld werd! Getuigt daarenboven niet de invloed der Messiaansche idee op Jezus en zijn omgeving van den machtigen invloed dier hoop op de vromen Israëls?

Neen; het onderwerp is inderdaad hoogst belangrijk; maar prof. Drummond's boek is niet geschikt, ons het gewicht er van te doen beseffen, noch zelfs om de vragen die zich voordoen behoorlijk te stellen en op te lossen.

Hiermee wordt echter niet ontkend, dat het werk zijne verdiensten heeft en groot nut doen kan. Dat de litteratuur van het Vasteland in Engeland niet zeer verbreid is, komt op curieuse wijze aan het licht door Drummond's bekentenis, dat bij Fritzsche's *Libri Apocryphi Veteris Testamenti* nooit gezien heeft, wat ook de bovengenoemde recensent in *The Athenaeum* hem, te recht, kwalijk neemt. Zijn dus waarschijnlijk het *Lehrbuch* van Schürer en dergelijke geschriften niet in de handen van vele Engelsche theologen, het werk van den Londenschen hoogleeraar vindt zeker onder hen spoediger zijn weg, en zij zullen er veel uit kunnen leeren; want Drummond is een kalm, verstandig criticus; al mist hij den blik op het geheel, hij ziet de bijzonderheden soms scherp en van den rechten kant. Verscheiden opmerkingen van niet geringe waarde zijn dientengevolge in zijn boek te vinden. Liever dan vele punten aan te stippen, waarop ik het den schrijver eens of oneens ben, wil ik een paar onderwerpen van gewicht iets uitvoeriger bespreken.

Op bl. 283—289 wordt betoogd, dat bij de Joden de Messias nooit „zoon van God" heette, evenmin als „zoon des menschen," terwijl in het volgend hoofdstuk, bl. 290—295, de vraag, of de Joden aan den Messias een voorbestaan of iets anders, dat op een bovenmenschelijke natuur wijst, hebben toegeschreven, ontkennend wordt beantwoord.

Deze vraagstukken zijn vrij ingewikkeld, omdat het bij nagenoeg alle geschriften, uit wier getuigenissen het antwoord moet worden opgemaakt, de vraag is, of en in hoeverre zij door Christenen zijn omgewerkt en geïnterpoleerd.

Immers, behalve de plaatsen in Daniël, waar vroeger algemeen de ideaalkoning Israëls gevonden werd, heeft men verscheiden teksten bijgebracht uit de LXX, het Psalterium Salomonis, Henoch en 4 Ezra, waarin de Messias de heer, de menschenzoon of de zoon Gods heet. Deze worden door Drummond één voor één besproken en als getuigen gewraakt. Bij den naam „Zoon Gods," die in 4 Ezra volgens de Vulgata ettelijke keeren voorkomt, meent hij door vergelijking van de andere overzettingen, dat die uitdrukking „mijn zoon," eens „mijn zoon Jezus," hoogstwaarschijnlijk telkens door de hand van een Christen in den tekst is gebracht, waarin oorspronkelijk „de Messias" of „mijn dienstknecht de Messias" gestaan had. Evenzoo is de uitdrukking „menschenzoon" in sommige gedeelten van het boek Henoch van Christelijken oorsprong. Zeer terecht maakt Drummond opmerkzaam op het feit, dat de term „zonen Gods" voor geheel Israël in de Joodsche letterkunde niet ongewoon is — natuurlijk! hij is aan de „Heilige Schriften" ontleend — en het dus niet onmogelijk zou zijn, indien men den Messias als de beloofde „Spruit" den zoon Gods bij uitnemendheid had genoemd. Maar het is onbewijsbaar, dat een Jood dit gedaan heeft en althans onaannemelijk, dat het een geijkte term, een algemeen begrepen aanduiding van den Messias, zou geweest zijn. Ik geloof, dat de auteur in dit opzicht het rechte getroffen heeft.

Bij zijne uiteenzetting van „de natuur des Messias" missen wij noode eene poging, zooveel mogelijk duidelijk te maken, wat voor een Jood binnen de grenzen van de menschelijke natuur viel. Waar men gelooft aan de mogelijkheid, dat een mensch wonderen doet en ten hemel vaart, staan die pa-

len elders dan bij ons [1]. Ook had hierbij wel mogen gewezen zijn op de hooge waarschijnlijkheid, dat het Christendom door zijn apotheose van Jezus het Jodendom in de tegenovergestelde richting gedreven heeft, zoodat de Joden daarna grooter nadruk op de volkomen menschheid van den Messias legden dan daarvóor, toen men er niet aan dacht dat hij iets anders kon zijn. In de hoofdzaak heeft echter Drummond wis ook hier den stand van zaken goed voorgesteld: de Messias was den Joden, ook vóor het Christendom, een mensch uit de menschen.

Men begrijpt licht, van hoeveel belang deze beslissingen zijn ook voor de bestudeering van de Evangeliën en de opkomst van het Christendom. Om slechts op éene zaak te wijzen: indien de naam „zoon Gods" geen gangbare aanduiding van den Messias was, dan kan de uitdrukking, die Mattheüs in den mond van Petrus legt: [2] „Gij zijt de Christus de zoon des levenden Gods," evenmin historisch zijn als de bijna gelijkluidende vraag van den hoogepriester [3]. Bij eene onderzoeking naar den oorsprong van de vergoddelijking van Jezus, valt dan de stelling, dat „zoon Gods" een Messiaansche titel was, weg. Hetzelfde geldt van den naam „zoon des menschen," in het N. T. zoo vaak op Jezus' lippen te vinden. Of hij door hemzelven is gebezigd dan wel door zijne leerlingen op hem toegepast, blijft de vraag, maar dat het eene gangbare aanduiding van den Messias zou geweest zijn, moet ontkend worden.

In een ander vraagstuk heeft Drummond minder de verdienste, het opgelost, dan wel het, door zijne beantwoording, scherper dan te voren gesteld hebben. Het geldt de beteekenis der uitdrukking „koninkrijk Gods" of, wat volkomen hetzelfde is, „der hemelen," [4] die in het N. T. zoo ge-

1) Vgl. Schürer N. T. Zeitgesch. S. 582 f.

2) 16 : 16.

3) Matth. 26 : 63; Luc. 22 : 70; vgl. 4 : 41 enz.

4) Het laatst is dit aangetoond door E. Schürer in Jahrb. für Prot. Theol. 1876 S. 166 ff., terwijl R. A. Lipsius, die in de hoofdzaak geheel eenstemmig met hem is, naar aanleiding van die verhandeling, in Jahrb. f. P. T. 1878 S. 189 ff. opmerkzaam maakt op den samenhang van de uitdrukking „koninkrijk der hemelen" met die van „onze vader in de hemelen," ook juist bij Mattheüs; waarbij hij verzuimt op te merken, dat deze zegswijze bij de schriftgeleerden zeer gewoon was om God in zijne betrekking tot Israel aan te duiden.

woon is. Het algemeene gevoelen hierover is, dat de Joden daarmee het Messiasrijk plachten aan te duiden; en dewijl zij dit uiterlijk opvatten, hebben zij ook aan de woorden „koninkrijk Gods" of „der hemelen" een zinlijk denkbeeld verbonden. De geestelijke opvatting is dan van Jezus. Tegen den farizeeuwschen waan dat het Godsrijk zichtbaar kwam, zou hij het eerst hebben gewezen op het onzichtbaar rijk Gods, dat er reeds was en dus niet behoefde te komen. Nu was het den theologen niet onbekend, dat de uitdrukking „koninkrijk Gods" of „des hemels" niet of nauwelijks bij de rabbijnen voorkomt [1]); men ging echter uit van het feit, dat zij in het N. T. als gangbare term er voor gebruikt wordt, en stelde op grond daarvan toch, dat dit een Joodsche spreekwijze was. Onverschillig toch of Johannes de Dooper zich het Godsrijk met of zonder persoonlijken Messias heeft voorgesteld, wanneer hij gewaagde van het koninkrijk der hemelen, dat nabij was, wat kan hij daarmee anders bedoeld hebben dan een zichtbaar rijk, den toestand van geluk op aarde, waaraan volgens de Farizeeën geheel Israël, volgens hem alleen de vrome Israëlieten zouden deel hebben, dat wil zeggen het Messiaansche rijk, al is het dan zonder Messias [2])?

Drummond nu leert kortweg: de uitdrukking „koninkrijk Gods" of „des hemels" is onder de Joden geen gangbare uitdrukking voor het Messiasrijk geweest [3]). Hij maakt het zich zeer gemakkelijk met de vraag, die bij het hooren van deze geheel nieuwe stelling natuurlijk oprijst: Van waar dan het gebruik van die zegswijze in het N. T.? en meent, dat het verklaren van de plaatsen in de Evangeliën en het onderzoek, of de term ook daarin wellicht een „meer zuiver geestelijke" beteekenis heeft, niet op zijn weg ligt. Hierin vergist hij zich schromelijk. Even ongeoorloofd als het is, het getuigenis der Evangeliën over het Jodendom voetstoots aan te nemen, zonder in het oog te houden, dat de Christenschrijvers het Jodendom alles behalve onbevooroordeeld beschouw-

1) Zie b. v. A. Schumann *Christus* II S. 237 n.; Bruch in Schenkel's Bibellexicon V S. 54.

2) Vgl. Hooykaas *de Bijbel voor Jongelieden* V 120 vgg.

3) Bl. 319—322.

den, evenmin staat het ons vrij, ze op zij te schuiven en er geen gebruik van te maken als kenbronnen van het Jodendom. Het onloochenbaar feit, dat in de Evangeliën de toekomstige heilstaat koninkrijk Gods heet, eischt verklaring.

Intusschen, Drummond dringt ons, de zaak scherper in het oog te vatten dan gewoonlijk geschiedt, en leert althans onweersprekelijk, dat de gangbare meening, waarbij het Jodendom al den smaad van de zinlijke zij der voorstelling, Jezus al de eer der geestelijke erlangt, dringend herziening behoeft. Immers, het staat boven bedenking vast, dat de Joodsche schriftgeleerden aan de uitdrukking „koninkrijk der hemelen" eene zeer geestelijke beteekenis hebben gehecht.

קבל מלכות השמים beteekent: het erkennen, aannemen van Gods koningschap, en was meer waard dan de onderhouding der Wet, waaraan het voorafging en waarvan het den onmisbaren grondslag uitmaakte. Toen Israël, aan den Sinaï gekomen, eenstemmig verklaarde Jahweh als zijn god te erkennen, toen „nam het Gods heerschappij aan," het „nam het juk van Gods heerschappij op zich" [1]. Als Israël het gouden stierbeeld huldigde, „handhaafdet gij mijn koningschap over u niet" לא קיימתם מלכותי עליכם [2]. Ieder Jood aanvaardt nog dagelijks voor zich persoonlijk die erkenning, wanneer hij het *sjema'* leest, bepaald het eerste gedeelte, Deut. 6 : 4—9, het *sjema'* in engeren zin. Dit laatste denkbeeld is te vinden in m. *Berachôt* 2 : 2. Er worden in het begin van die afdeeling der Misjna bepalingen gemaakt, in welke gevallen men zijn gebed mocht afbreken om iemand te groeten, en bij welke rustpunten dit dan moest geschieden. Ten einde de zaak nauwkeurig te regelen, worden de afdeelingen van het gebed opgeteld, o. a. de drie gedeelten van het *sjema'*. Hierop volgt de vraag: Waarom hierin de afdeeling *sjema'* (Deut. 6 : 4—9) voorafgaat aan de afdeeling: *wehaja im sjemôa'* (Deut. 11 : 13—21); waarop geantwoord wordt: „Omdat men eerst het juk van Gods koningschap moet op zich nemen, en daarna het juk der geboden." Lezen wij

---

1) Sjemôt rabba § 42 in het begin en andere plaatsen, aangehaald door Schoettgenius *Horae Hebraïcae et Talmudicae* I p. 1148.

2) Bammidbar rabba § 7 in 't midden, ed. Lemberg 1860 f. 26 *b* in 't midden.

nu de beide afdeelingen door, dan zien wij, dat die onderscheiding tusschen de eerste en de tweede niet haar grond vindt in den inhoud van het geheel maar slechts in de eerste verzen. In het *sjema'* toch luidt de aanhef: „Hoor, Israël! de Heer onze god is eenig; gij zult dan liefhebben den Heer uw god met geheel uw hart enz.," terwijl het *wehaja im sjemôa'* aldus begint: „Het zal geschieden, indien gij naar mijne geboden hoort, welke ik u heden beveel, door den Heer uwen god lief te hebben en hem te dienen met geheel uw hart enz."

De onderscheiding in waarde tusschen het eerste en het tweede deel der geloofsbelijdenis schijnt echter niet veel meer te zijn dan een vondst van rabbi Jozua ben Korcha, op wiens naam zij staat; elders wordt zij niet gemaakt en heet eenvoudig het lezen van het *sjema'*: het op zich nemen van Gods koningschap. Ten voorbeeld diene de vijfde misjna uit hetzelfde hoofdstuk. Daar wordt bepaald, dat een bruidegom in den bruidsnacht vrij is van het *sjema'*, maar tevens verhaald, dat rabbân Gamaliël het toch in zijn bruidsnacht gelezen heeft. Toen nu zijne discipelen hem hiervan rekenschap vraagden, daar hijzelf hen geleerd had, dat het bij die gelegenheid niet behoefde te gebeuren, gaf hij hun ten antwoord: „Ik wil naar u niet hooren, zoodat ik ook slechts éen oogenblik het juk van מלכות שמים zou afleggen [1]. Bekend is het, dat rabbi Akiba onder folteringen stierf, juist toen hij „het juk van het koningschap Gods op zich nam," omdat hij stierf met het woord „eenig" uit het *sjema'* op de lippen [2].

In ongeveer denzelfden zin, van „Gods heerschappij aanvaarden," komt de uitdrukking voor in Jer. Kiddoesjîn f 15 *d*. Er is daar sprake van het wetsvoorschrift [3], een Hebreeuwschen slaaf, die na zijn zes jaren uitgediend te hebben vrijwillig in dienst blijven wil, naar een heiligdom te brengen en met zijn oor aan de deurpost te nagelen. Onder andere vragen wordt ook eene vermeld, die de leerlingen van rabbi Jochanan ben Zakkai hem eens over deze zaak deden, waarom juist het oor en niet eenig ander lichaamsdeel doorboord moest worden; waarop het antwoord luidde: „Omdat het oor, dat van den berg Sinaï

---

1) Andere plaatsen bij Lightfoot *Horae hebraicae et talmudicae* op Matth. III: 2.
2) B. Berachôt 61*b*. 3) Ex. 21: 6.

gehoord heeft: gij zult geen andere goden vóor mij hebben! het juk van Gods heerschappij afgeworpen en het juk van vleesch en bloed op zich genomen heeft, en omdat de mensch wiens oor bij den Sinaï gehoord heeft: mij behooren de zonen Israëls, toch is heengegaan en een anderen heer heeft verworven; daarom moet het oor aangenageld worden, dewijl hij niet in acht genomen heeft wat zijn oor vernam."

Met deze beteekenis nu, „Gods heerschappij aanvaarden," strookt voortreffelijk het gebruik der zegswijze op eenige plaatsen van het N. T., namelijk Rom. 14 : 17, 1 Kor. 4 : 20 en in enkele gelijkenissen van Jezus, vooral die van den zuurdeesem. Wanneer Paulus toch zegt: „Het koninkrijk Gods is niet spijs en drank, maar gerechtigheid en vrede en vreugde in den heiligen geest," dan kan men dit wel aldus verklaren: om den toekomstigen heilstaat, het Messiasrijk, te beërven, is het niet noodig Joodsche spijswetten te onderhouden, maar rechtvaardig te zijn. Toch is het veel eenvoudiger, het aldus op te vatten: de ware gehoorzaamheid aan God bestaat niet in dat, maar in dit, en nu het vaststaat, dat de Joden in dien tijd de zegswijze: „Gods heerschappij" in dezen zin bezigden, is er geen reden, van deze verklaring af te wijken. Nog sterker spreekt 1 Kor. 4 : 20. Paulus zegt daar, dat hij, wanneer hij te Korinthe komt, eens zal zien, van welk gehalte de menschen zijn, die in zijn afwezigheid zoo'n hoog woord voeren; hij zal niet naar hunne woorden, maar naar hun kracht tot handelen onderzoek doen; „want het koninkrijk Gods bestaat niet in woorden, maar in kracht." Ook hier kan men wel de eschatologische beteekenis van Godsrijk te hulp roepen om de uitdrukking te verklaren. Geen woordenrijkheid maar kracht tot handelen zal de mensch behoeven om in het Messiasrijk te komen; daarom past den Christen nu reeds die geestelijke kracht en zijn slechts zij de ware discipelen des Heeren, die deze aan den dag leggen. Maar eenvoudig is die verklaring geenszins, en de apostel blijkt zich zeer duidelijk uitgedrukt te hebben, indien hij met de zegswijze *ἡ βασίλεια τοῦ ϑέου* niets anders bedoeld heeft dan wat de rabbijnen onder מלכות שמים verstonden: wie Gods heerschappij aanvaard heeft, steekt niet uit door groote woorden maar heeft kracht

tot handelen. Dat de uitdrukking קבל מלכות השמים beteekent: zich aan Gods heerschappij onderwerpen, belet evenwel volstrekt niet, dat de uitdrukking מלכות השמים of מ׳ הק״בה d. i. „het koninkrijk van den Heilige die gezegend zij," den toekomstigen heilstaat aanduidt. Het is bekend, dat dit in het N. T. de gewone beteekenis is, niet alleen in de Evangeliën, maar ook bij Paulus, die vaak de zegswijze βασίλεια θεου bezigt voor Gods heerschappij bij of na de regeering van den Messias [1]). De vraag is nu, niet of de Christenen die geestelijke beteekenis van de Joden hebben overgenomen, want dit staat vast, maar of ook de zinlijke, die bij de Christenen de gewone geworden is, aan hen ontleend is.

Prof. Drummond, die dit ontkent, haalt toch eenige voorbeelden er van aan, namelijk Psalt. Sal. 17 : 1, 4, 51; Sibyll. 3 : 47, 48; Hemelv. v. Moz. 10 : 1 [2]), maar meent dat deze plaatsen nog niet bewijzen, dat „koninkrijk Gods" eene benaming was voor het Messiasrijk. Wel acht hij het zeer verklaarbaar, dat de uitdrukking „koninkrijk des hemels," waarschijnlijk aan Dan. 7 : 13, 14 ontleend, toegepast zou zijn op het Messiasrijk, maar men kan niet aantoonen, dat dit werkelijk geschied is. Ook uit den Targum op Jez. 53 : 10 volgt het niet een Schoettgenius, die in zijn *Dissertatio de regno caelorum* meent, dat het Nieuwtestamentisch gebruik duidelijk op het Joodsche wijst, weet slechts één voorbeeld uit een zuiver Joodsch geschrift aan te halen, namelijk den Targum op Micha 4 : 7, 8, wat door Wetstein en anderen wordt overgenomen, maar niet bewijst wat men er mee bewijzen wil.

Om, bij de beantwoording van Drummond, met dit beroep op Schoettgenius te beginnen, het is waar, dat deze in de genoemde verhandeling zegt, geen andere plaats uit een zuiver Joodsch geschrift te kennen dan den Targum op Micha 4; [3]) maar later heeft hij, op het onderwerp terugkomende, enkele andere plaatsen aangewezen [4]). Evenwel, daar deze uit vrij jonge *midrasjîm* zijn, leggen ze weinig gewicht in de schaal,

1) 1 Kor. 6 : 9, 10; 15 : 24, 50; Gal. 5 : 21.
2) Drummond citeert 10 : 26; het is 10 : 1 in de editie van Fritzsche.
3) *Horae hebraïcae* cet. I p. 1147 sqq.
4) *Horae hebraïcae* II p. 22.

dewijl wij niet weten, in hoever het Christelijk spraakgebruik, hetwelk in geen geval een onjoodsch begrip aan de uitdrukking verbond, hier wellicht invloed geoefend heeft.

Laat ons nu de boven aangehaalde plaatsen nagaan! In Psalt. Sal. 17 : 1 vv. lezen wij: „Heer! gij zijt onze koning tot in eeuwigheid, want in u, o God! zal onze ziel zich beroemen. Wat is de levenstijd van een mensch op aarde? Even kort is ook de hoop op hem. Maar wij zullen hopen op God onzen redder, want de kracht van onzen God blijft eeuwig, met erbarming, en het koningschap [η βασιλεια] van onzen God duurt eeuwig over de heidenen in gerichte. Gij, Heer! hebt David verkoren tot koning over Israël, en zwoert hem ten opzichte van zijn nakroost voor eeuwig, dat zijn koningschap geen einde zou nemen. Maar om onze ongerechtigheid hebben zich zondaren over ons verheven enz." — Hierop wordt de heerschappij der Hasmoneën beschreven, die „den troon van David ontwijd hadden", en vervolgens hun val vermeld. „Zie, Heer!" zoo gaat de dichter vs. 23 enz. voort, „stel over hen (Israël) hun koning aan, den zoon van David, op den tijd dien gij kent enz." Het lied wordt besloten met: „Och dat God ras zijn genade over Israël mocht doen verschijnen, ons redden van de bevlekking door de onheilige vijanden. De Heer-zelf is onze koning tot in eeuwigheid altoos."

Wordt hier, waar Gods volstrekte opperheerschappij in dezen en den toekomstigen tijd bezongen is, nog niet bepaald de naam van Godsrijk aan het Messiasrijk gegeven, dit is wel het geval in Sibyll. 3 : 46 vgg., waar wij lezen: „Maar wanneer Rome ook over Egypte zal heerschen, ... dan zal het groote koninkrijk van den onsterfelijken koning over de menschen verschijnen; want een heilig vorst zal komen, die voor altijd den schepter over de geheele aarde zal voeren." Even duidelijk is Hemelv. v. Mozes 10 : 1. „Et tunc" — namelijk nadat de geheimzinnige Taxo met zijne zeven zonen zich liever hebben laten doodhongeren dan 's Heeren geboden overtreden — „tunc parebit regnum illius (namelijk Domini, dat is God, die voorafgaat) in omni creatura illius et tunc Zebulus (?) finem habebit et tristitia cum eo abducetur." Uit het vervolg, waar het Godsgericht op de gewone manier wordt aangekondigd; door aardbevingen, invallende bergen enz., blijkt

duidelijk, dat hier het aanbreken van den toekomstigen heilstaat wordt bedoeld, een staat, waarin zich de auteur geen aardschen koning voorstelt en dien hij kenschetst als openbaring van Gods koningschap.

Op éen lijn hiermede staat Targ. Jez. 40 : 9, waar de woorden: „Zegt aan Juda's steden: Ziethier uw koning!" worden omgeschreven: איתגליאת מלכותא דאלהכון. Zeker, wij behoeven niet aan te nemen, — zooals Drummond onderstelt dat Lightfoot doet — dat deze zegswijze opgehelderd wordt door Targ. Jez. 53 : 11: „Zij zullen het rijk van hunnen Messias zien;" de woorden zijn op zichzelve klaar genoeg. De heilstaat wordt beschreven als openbaring van Gods koningschap, evenals Targ. Micha 4 : 7, waar de woorden van het oorspronkelijke: „Dan zal Jahweh koning over hen zijn op den berg Sion van nu tot in eeuwigheid," aldus vertaald worden: „Dan zal 's Heeren koningschap over hen op den berg Sion enz. geopenbaard worden."

Er is dus volstrekt geen reden te loochenen, dat de Joden de uitdrukking „koninkrijk Gods" of „der hemelen" zeer goed begrepen en verstonden van den toekomstigen heilstaat. De vraag blijft over, hoe het komt, dat die term in het N. T., met name in de Evangeliën, zoo vaak, en daarentegen bij de Joodsche schrijvers zoo zelden voorkomt. Is dit toevallig? Ik geloof het niet; het laat zich wel verklaren. De Joodsche leeraars hadden voor de gouden eeuw, waarop Israël hoopte en waarmee „deze wereld" besloten zou worden, een veel duidelijker benaming dan die van „Godsrijk," namelijk „dagen van den Messias" of „rijk van den Messias." De uitdrukking toch „koninkrijk" of „heerschappij Gods" is niet vrij van dubbelzinnigheid; want de belofte, dat Gods heerschappij komen zal, brengt de vraag op de lippen: heerscht God dan nú niet? Dat dit bezwaar werkelijk gevoeld werd door de schriftgeleerden, die zeer keurig waren op hunne woorden en steeds vreesden hierin aan Gods grootheid te kort te doen, blijkt uit de beide boven aangehaalde plaatsen van den Targum. Daar toch wordt van het koninkrijk der hemelen niet eenvoudig gezegd dat het komen, maar dat het geopenbaard worden zal, אתגליאת. Zeer juist! Voor ieder die gelooft, dat ook het heden Gods werk is en al wat geschiedt door zijn macht is

bepaald, *komt* het Godsrijk niet, maar *onthult* het *zich* slechts in de toekomstige gouden eeuw.

Zulk een stijve omschrijving kon evenwel geen volksuitdrukking worden, en ook de schriftgeleerden konden, zooals vanzelf spreekt, hierin niet consequent zijn. In hunne synagogale toespraken zullen zij wel minder puristisch geweest zijn dan in de vertalingen der H.S. zooals die te boek zijn gesteld, en het volk zei vast even vaak „het koninkrijk Gods" als „de dagen van den Messias." Ja, de laatste term moest zelfs voor de eerste wijken, waar men zich de gouden eeuw dacht zonder aardschen koning. Dat dit volstrekt niet ongewoon was bij de Joden, blijkt hieruit, dat wij de verwachting van een Messias niet slechts missen bij Alexandrijnsche schrijvers als dien van „het Boek der Wijsheid" en Filo, maar ook in waarschijnlijk Palestijnsche geschriften, als 1 en 2 Maccabeën, de Hemelvaart van Mozes en Jubileën [1]). In het dagelijksche gebed der Joden, de zoogenaamde „achttien beden," kort na de verwoesting van Jeruzalem in den tegenwoordigen vorm gebracht [2]), wordt de bede dat Davids zoon kome, meer dan eens gevonden [3]), maar ook deze: „Breng onze aanvoerders en raadslieden weder als voorheen en neem van ons smaad en klacht weg en heersch over ons, gij, Heer! alleen, met gunst en liefde!" [4]) Hier wordt de persoon van den Messias bij het uitzicht in de toekomst niet vermeld.

Dat Johannes de Dooper en Jezus de uitdrukking Godsrijk gebruikten, spreekt vanzelf. Immers, hoe men ook te denken hebbe over hun geloof aan een Messias, diens persoon bleef bij hen in elk geval op den achtergrond, terwijl op de eischen aan de burgers van dat rijk, op den weg om er te komen, dus op het godsdienstig karakter van den toekomstigen heilstaat, al het licht viel. In hun mond voegde dus de term „Messiasrijk" niet, die in hunne omgeving, wanneer aan de staatkundige zijde der verwachting Israëls gedacht werd, de gewone was, terwijl de uitdrukking „koninkrijk Gods" in

---

1) Zie Drummond p. 226 vgg.

2) Zie mijn werk *De laatste eeuwen van Israël's volksbestaan* II bl. 422.

3) Bede 14 en 15.

4) Bede 11.

den zin van „Gods recht op onvoorwaardelijke en volkomen gehoorzaamheid," zich zeer goed voegde bij Jezus' geestelijke opvatting van den aanstaanden heilstaat en toch zich aansloot aan het spraakgebruik der schriftgeleerden, zoodat de vergelijking van het koninkrijk des hemels met zuurdeesem, dus met een alles doorgistend beginsel, niet zoo onverstaanbaar was, als zij zou geweest zijn, wanneer de Joden bij „koninkrijk des hemels" alleen aan een zichtbaar en toekomstig rijk hadden gedacht.

Juist als in het N. T., bestond onder de Joden het tweeledig gebruik van de uitdrukking: koninkrijk of heerschappij Gods.

Leiden, Maart 1878. H. OORT.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Nog in deze aflevering van ons Tijdschrift wil ik de aandacht vestigen op de nieuwe uitgave van Bleek's welbekende *Einleitung in das Alte Testament.* Te oordeelen naar het debiet, heeft dat boek in eene wezenlijke behoefte voorzien. De eerste uitgave, van 1860, werd reeds in 1865 door eene tweede en deze in 1870 door eene derde achtervolgd. Dien grooten opgang dankt Bleek's *Einleitung* ongetwijfeld evenzeer aan haren inhoud als aan haar vorm. Een product van de historisch-critische richting, kenmerkt zij zich tegelijk door groote gematigdheid, en Kamphausen had recht om (3e Aufl. S. VIII) van een „Segen der Besonnenheit und der aufrichtigen Wahrheitsliebe" te gewagen. Wat den vorm betreft, het boek geeft de „Vorlesungen" van Bleek over oud-testamentische inleiding terug en is een l e e s b a a r geschrift gebleven — geen handboek met korte paragrafen en van citaten overvloeiende noten, maar een — soms wat breedsprakig — verhaal of betoog, juist geschikt voor het groote aantal van hen, die gaarne kennis erlangen van de uitkomsten, waartoe het critisch onderzoek heeft geleid, zonder zich geroepen te achten dat onderzoek zelven in te stellen of verder voort te zetten.

Niets is natuurlijker dan dat de wakkere uitgever Reimer, toen ook de 3de editie was uitverkocht, besloot eene vierde in het licht te zenden. Maar het was niet gemakkelijk te bepalen, hoe die zou worden bewerkt. Kamphausen had, in 1870, meestal Bleek zelven laten spreken, de latere literatuur getrouw vermeld en gebruikt, en zijne eigene afwijkende meeningen hier en daar in parenthesen of aanteekeningen medege-

deeld. In dien trant kon thans niet wel worden voortgegaan. Zou het boek niet op den duur geheel verouderen, dan moesten meer doortastende veranderingen worden gemaakt. Maar welke? en wat zou er dan worden van Bleek's oorspronkelijk geschrift? Ik kan mij voorstellen, dat Prof. Dr. J. Wellhausen te Greifswald, toen hij de zorg voor de 4de editie had op zich genomen, met het antwoord op deze vragen niet aanstonds gereed is geweest. Na kennis te hebben genomen van zijnen arbeid, zie ik vooruit, dat de methode, door hem gevolgd, lang niet algemeen zal worden goedgekeurd. Men zal hem verwijten, dat hij hier te weinig, daar te veel heeft gedaan. Het betrekkelijke recht van die bedenking kan ik niet loochenen. Doch in weerwil daarvan begroet ik deze nieuwe uitgave van Bleek's *Einleitung* als een hoogst belangrijke aanwinst voor de oud-testamentische wetenschap en heb ik veel meer lust den Schrijver te danken voor hetgeen hij ons gaf, dan met hem te twisten over de wijze, waarop hij zijne taak heeft opgevat en begrensd.

Laten wij eerst kortelijk nagaan, waarin Wellhausen's bewerking van de 3de editie verschilt.

Aan de eigenlijke Inleiding gaan in de 3de uitgave zeer uitvoerige „Vorbemerkungen" vooraf (S. 1—163). Ze handelen over de geschiedenis der Inleidingswetenschap, over het Oude Testament in het algemeen, over de talen van het O. Testament en hare zusters, over de geschiedenis van de taalstudie en de exegese onder Joden en Christenen. Uit een methodologisch oogpunt is evenmin de samenvoeging van zoo ongelijksoortige bijzonderheden als hare behandeling vóór de eigenlijke Inleiding verdedigbaar. Men zal het Wellhausen niet kunnen ten kwade duiden, dat hij hier het snoeimes duchtig heeft gebruikt. In drie korte §§ (S. 1—5) behandelt hij de geschiedenis van de „Inleiding" en handhaaft haar recht van bestaan tegenover hen, die daarvoor de „Geschiedenis van de Israëlietische letterkunde" zouden willen in de plaats stellen. Voorts geeft hij als aanhangsel (S. 644—656) een kort overzicht van de geschiedenis der oud-testamentische wetenschap — minder uitvoerig en volledig dan § 43—58 van de 3de uitgave, maar daarentegen meer critisch en „anregend". De rest der „Vorbemerkungen" blijft achterwege. Mijns inziens terecht.

Inzonderheid geldt dit van § 19—42, over de Hebreeuwsche taal en hare Semietische verwanten, die in eene spraakkunst of in een woordenboek veel beter dan hier op hare plaats zijn. Had evenwel niet ten aanzien van § 36—39 (over het onderscheid tusschen proza en poëzie) eene uitzondering moeten zijn gemaakt? Haar hoofdinhoud behoorde aan de inleiding op de poëtische boeken vooraf te gaan.

De 3de uitgave heeft drie „Haupttheile": Ursprung der einzelnen Bücher, Geschichte des alttestamentischen Kanons, Geschichte des Textes. Voor deze verdeeling is nu eene andere, in zes hoofdstukken of afdeelingen, in de plaats getreden, die in de orde van behandeling geene wijziging brengt, maar toch iets meer is dan eene bloot formeele afwijking. Het eerste „Hauptheil" van Bleek, waarin deze achtereenvolgens de historische, de profetische en de poëtische boeken besprak, splitst zich bij Wellhausen in 4 hoofdstukken: I. Pentateuch en Jozua; II. de historische, III. de profetische en IV. de poëtische boeken. Daarop volgen: V. Die Sammlung des jüdischen Kanons en VI. Der Text des Alten Testaments.

In welke verhouding staan nu deze zes hoofdstukken tot de vroegere drie „Haupttheile"? Het eerste geeft Bleek's beschouwing van Pentateuch en Jozua onveranderd terug, maar voegt daaraan toe (§ 81 – 87) een overzicht van den „Fortgang der Kritik des Hexateuchs seit Bleeks Tode." Een gedeelte daarvan (§ 82—84) is eene verkorte vertaling van eene mijner „Critische Bijdragen" in dit Tijdschrift (Deel IV, 1870, bl. 396—425). Daarop laat Wellhausen nog eenige historische mededeelingen volgen (§ 85, 86), om met een résumé van zijne eigene verhandeling over „Die Composition des Hexateuchs" te besluiten (§ 87).

In het tweede hoofdstuk zijn de boeken *Richteren*, *Samuel* en *Koningen* geheel nieuw bewerkt (S. 181—267); de overige historische geschriften (Ezra, Nehemia, Kronieken en Esther), behoudens eene enkele aanteekening (S. 268, over den ouderdom van *Neh.* VIII—X), onveranderd gebleven.

Het derde en het vierde hoofdstuk zijn insgelijks onaangetast gelaten. Slechts hier en daar is eene aanteekening toegevoegd, als (S. 335) over de mondeling voorgedragen en de geschreven profetie; (S. 406—408) over Hozea's [werkelijk]

huwelijk met Gomer bath Diblaïm; (S. 425) over Mich. VII: 7 verv.; (S. 506 f.) over de verzameling van de Psalmen; (S. 540-42) over Job XXVII, XXVIII.

Eindelijk zijn het vijfde en het zesde hoofdstuk geheel van Wellhausen's hand. Het vijfde is van eene „Geschichte des Kanons" tot een onderzoek naar de „Sammlung des Kanons" ingekrompen. Ook het zesde hoofdstuk heeft eene meer beperkte strekking dan Bleek's derde „Haupttheil." Het beschrijft, vooreerst, den *apparatus criticus*, zoowel de HSS. en uitgaven van den hebreeuwschen tekst, als de oude vertalingen, voorzoover deze tot de hulpmiddelen der tekstcritiek kunnen worden gerekend. Het behelst, ten andere, een „Versuch einer Rückwälzung der Textgeschichte" (S. 611—643), waarin, op grond van den *apparatus criticus*, de uit- en inwendige geschiedenis van den tekst tot op de vaststelling van den *textus receptus* gereconstrueerd en, in verband daarmede, het doel en de methode der tekstcritiek bepaald wordt.

Men begrijpt nu, aan welke bedenkingen ik hierboven den arbeid van Wellhausen onderhevig achtte. Men kan hem evenzeer te grooten eerbied voor het werk van zijnen voorganger ten laste leggen, als te groote vrijheid tegenover sommige gedeelten van dat werk. Doch als wij scherper toezien, dan blijkt toch, dat Wellhausen wèl ongelijkmatig, maar lang niet willekeurig is te werk gegaan. Het had mij reeds bij de eerste lezing van Bleek's *Einleitung* getroffen, dat bepaaldelijk de boeken *Richteren*, *Samuel* en *Koningen* daarin zoo onvolledig en stiefmoederlijk behandeld zijn (zie mijn *Hist. krit. Onderzoek* enz. I, Voorrede p. v), en schijnt mij dan ook nu hoogst natuurlijk, dat Wellhausen ons van die boeken eene geheel nieuwe bearbeiding aanbiedt. Maar had niet ook de Hexateuch zulk eene herschepping moeten ondergaan? Ongetwijfeld! Doch er bestonden voor W. persoonlijke redenen om zich thans aan die taak te onttrekken. Zijne „Composition des Hexateuchs" is eene époque-makende bijdrage tot de uitgebreide literatuur van dat onderwerp. Doch de critiek heeft nog geene gelegenheid gehad zich daarover, meer dan terloops, uit te spreken. Het zou dus, van zijn kant, niet bescheiden zijn geweest, nu reeds de uitkomsten van zijn onderzoek, in eene nieuwe uitgave van Bleek's *Einleitung*, aan het publiek bloot

te leggen. Vandaar, zoo ik mij niet bedrieg, ten aanzien van den Hexateuch eene terughouding, die wij wel betreuren, maar niet misprijzen mogen. — De overige boeken des O. Testaments waren reeds in de 3de editie op veel meer bevredigende wijze behandeld en konden dus gevoegelijk blijven zooals ze waren. Niet alzoo de geschiedenis van den Kanon en, vooral, die van den tekst des O. Testaments. Ten aanzien van deze laatste had reeds Kamphausen, zich aansluitende bij Geiger, Nöldeke en anderen, eene afwijkende meening naast die van Bleek gesteld (zie S. 802 f., 3e Aufl.). Thans, na eene nieuwe tusschenpoos van acht jaren, was de tijd gekomen om de nieuwere opvatting „door te voeren", zooals onze Duitsche broeders zeggen, en dát is het juist, wat W. in zijn zesde hoofdstuk doet.

De ware rechtvaardiging van Wellhausen's methode is in het bovenstaande reeds aangeduid, maar moet nog duidelijker worden geformuleerd. Hij heeft zich overal een getrouw uitgever van Bleek's werk betoond, waar hem dat mogelijk was. Maar hier en daar was hem het resultaat zijner eigene studiën te machtig en moest hij dat wel òf aan den tekst van Bleek toevoegen òf daarvoor in de plaats stellen. Vandaar de vrij ongelijkmatig aangebrachte aanteekeningen, b.v. die over Hozea's huwelijk (S. 406 ff.), eindigende met de zeer ware spreuk: „Freisinnigkeit ist gut, Sachverständniss besser" — die wij gaarne zullen ter harte nemen, ook bij vernieuwde studie van dit onderwerp, maar waaruit wij thans alleen dit afleiden, dat de vrijzinnigen ditmaal, naar Wellhausen's oordeel, den bal geheel mis geslagen hebben, zoodat hun eene vriendschappelijke kastijding niet mocht onthouden worden. Vandaar ook de geheel nieuwe bewerking van de boven aangewezen gedeelten der *Einleitung*. Ik heb daarvan — het behoeft nauwelijks te worden gezegd — pas vluchtig kennis kunnen nemen. Ik zou nog volstrekt niet in staat zijn, daarover eene critiek te schrijven. Maar zooveel is mij aanstonds gebleken, dat ons hier de uitkomsten van een zeer nauwkeurig en conscientieus onderzoek worden medegedeeld. De allergelukkigste vereeniging van zakelijke en literarische critiek en — soms ook — tekstcritiek in de §§ over *Richteren*, *Samuel* en *Koningen* leidt tot eene opvatting van den inhoud dier boeken en tot een oordeel over hunne waarde voor de geschiedenis, die, naar het mij

toeschijnt, verre uitmunten boven alles, wat daarover tot nu toe geleverd was. Het hoofdstuk over de „Sammlung des jüdischen Kanons" bevat veel minder nieuws, maar is een model van scherpe critiek en heldere uiteenzetting. Hoofdstuk VI, eindelijk, over de geschiedenis van den tekst, is wederom „bahnbrechend". Wellhausen's „Text der Bücher Samuelis" (1872) mag de verwachting van den lezer hoog gestemd hebben, zij zal, naar ik vertrouw, door de studie van dit hoofdstuk niet worden teleurgesteld. Evenzeer door den rijkdom van historische bijzonderheden, daarin nedergelegd, als door de strengphilologische beoordeeling van den oud-testamentischen tekst, dwingt het onze bewondering af.

Doch ik ga niet verder. Ik heb genoeg gezegd om de opmerkzaamheid der belangstellenden op deze nieuwe uitgave te vestigen. De gelegenheid om daarop terug te komen en dan ook ten aanzien van deze en gene bijzonderheid met den auteur van gedachten te wisselen zal zich wel spoedig voordoen en dan niet ongebruikt voorbijgaan.

A. K.

April 1878.

BERICHTEN.

Plaatsgebrek verhinderde mij in de vorige aflevering de voltooiing van Dyserinck's vertaling der Psalmen [1]) te vermelden. Thans is dat, ook door de opneming van zijne „Kritische Scholiën" (hierboven bl. 279—296), in zekeren zin overbodig geworden. Toch wil ik liever niet in gebreke blijven. De vaderlandsche producten van oud-testamentische studie zijn zóó zeldzaam, dat wij ze wel in eere mogen houden. Er is aan deze nieuwe overzetting van den Psalmbundel veel moeite en zorg besteed. Anderen, die niet, gelijk de steller dezer aankondiging, vooraf hunne opmerkingen aan den vertaler hebben medegedeeld, zullen in bijzonderheden aanwijzen, hoe hij zich van zijne taak gekweten heeft. Daarbij zal dan ook op de overgroote, hier en daar onoverkomelijke, bezwaren, die de tekst der Psalmen den vertaler in den weg legt, de aandacht kunnen worden gevestigd. Mij is het thans voldoende, Dyserinck geluk te wenschen met zijn wel volbrachten arbeid en daarbij den wensch uit te spreken, dat hij zelf en zijn uitgever — die wederom uitmuntend werk geleverd heeft — niet te vergeefs zullen hebben gerekend op de belangstelling van het publiek. Het ontvangt hier, in zuiver Nederlandsch, een psalmtekst even duidelijk als de oorspronkelijke, en bovendien in de aanteekeningen en in de Inleiding een schat van wetenswaardige bijzonderheden en een juist overzicht van den tegenwoordigen stand der historische critiek in hare toepassing op de Psalmen.

K.

---

1) *De Psalmen*, uit het Hebreeuwsch opnieuw vertaald en met aanteekeningen en eene inleiding voorzien, door JOHS. DYSERINCK. Voor rekening van den Vertaler. (Haarlem, Erven Loosjes, 1878).

DE LIJDENDE KNECHT GODS, Jes. LIII.

Eene bijdrage tot de geschiedenis van de Israëlietische godsdienst.

Het onderzoek, dat ik ga instellen, heeft niet ten doel, in alle bijzonderheden te treden, die ten aanzien van „den knecht Gods" (עֶבֶד י'), Jes. 53, ter sprake zijn gebracht. Ik bepaal mij tot de vraag, of het lijden en sterven van „den knecht van Jahveh" wordt voorgesteld als eene straf, bij plaatsvervanging, door een onschuldige voor schuldigen geleden.

Het is bekend, hoe dogmatische schriftverklaarders deze vraag bevestigend beantwoorden, in verband met het leerstuk der voldoening aan Gods strafvorderende gerechtigheid door het lijden en sterven van Jezus.

Ook nieuwere schriftverklaarders, van de kerkelijke dogmatiek onafhankelijk, zooals o. a. Gesenius, Ewald, Knobel, Hitzig, staan hetzelfde gevoelen voor.

Afgezien van de toepassing hiervan op het lijden van Jezus, welke, door dogmatische schriftverklaarders voorgestaan, door onafhankelijke, zuiver historische exegeten ter zijde wordt gesteld, bestaat het verschil van beiden hierin, dat de eerstgenoemden het exegetisch resultaat dogmatisch overnemen, de

laatstgenoemden deze voorstelling naar de historie verwijzen en voor rekening laten van den profetischen auteur.

Zonder dus in elke bijzonderheid te treden, ga ik bij dit onderzoek uit van eenige onderstellingen, die, ofschoon niet algemeen toegestemd, voor de rechtbank eener onafhankelijke critiek en exegese geacht mogen worden vast te staan, en waarvan ik de gronden, als van genoegzame bekendheid, hier niet, of, waar het noodig zijn mocht, slechts ter loops zal aanroeren.

Ik mag dit te meer doen, omdat de beantwoording van de door mij gestelde vraag van het aannemen of verwerpen dier onderstellingen niet afhangt.

Die onderstellingen zijn:

1° De auteur van Hdst 40—66 is niet Jesaia, de zoon van Amoz (Jes. 1:1), maar een jongere profeet (profeten?), tegen het einde der ballingschap in Babylonië levende.

2° „De knecht van Jahveh" is niet de vorst uit het huis van David, aan wiens regeering door profeten vóór en gedurende de ballingschap het toekomstig heil van Israël wordt vastgeknoopt (Jes. 9:5; 11:1 v., Ez. 34:23, 24), maar treedt voor dezen in de plaats, 55:3, 4.

3° „De knecht van Jahveh" is een collectivum, zooals o. a. wordt aangeduid door de meervouden בְּמֹתָיו, 53:9 en לָמוֹ, vs. 8, verg. 61:6.

4° Dit collectivum is niet bij uitsluiting de profetenstand (Gesenius), maar Israël, het volk van Jahveh („Israël mijn knecht, Jakob dien ik verkoren heb"), 41:8, 9, 14; 42:1, 19; 43:10; 44:1, 2, 21; 45:4; 49:3, 5, 6; „het kroost van Abraham mijn vriend", 41:8, (Ewald, Knobel, Kuenen). Verg. Hos. 11:1, waar insgelijks Israël, als volk, „Gods zoon" heet.

5° Het verschijnsel, dat „de knecht van Jahveh" nu eens, b. v. 42:19 en elders, berispt en bestraft en dan weder verheerlijkt wordt (42:1; 49:3 en elders), is hieruit te verklaren, dat hetzelfde volk beurtelings in zijn geheel, empirisch, beurtelings ideaal voorgesteld wordt, als de kern of het uitgelezen deel der natie. Verg. het „overblijfsel", Jes. 1:9; Jerem. 23:3; Rom. 9:6, waartoe natuurlijk ook de profeten behooren.

6° De profeet spreekt, blijkens den 1sten persoon meervoud,

in naam van het volk, waartoe hij zelf behoort. Het Israëlietische volk wordt sprekend ingevoerd over het lot, dat „de knecht Gods" (de vromen onder Israël) in het land der ballingschap onderging. De meening, dat hier de vreemde volken (de heidenen) spreken over Israël (Hitzig), is onaannemelijk, deels wegens vs 8, waar de profeet gewaagt van de zonden van *zijn* volk (עַמִּי), deels wegens de „goddeloozen" (רְשָׁעִים en עָשִׁיר), vs 9, met welke benamingen de vreemde volken niet wel geacht kunnen worden zich zelven aan te duiden.

7⁰ „De knecht van Jahveh" leeft in Babylonië, in het land der ballingschap, te midden van heidensche stammen.

8⁰ De ballingschap wordt voorgesteld als een strafgericht van Jahveh over het afvallige volk, 40:2; 42:24, 25; 47:6; 51:17, 22; 63:10; 64:4, 6.

Na deze onderstellingen gaan wij over tot de verklaring van 53:4—6.

In het poëtisch parallelisme wordt door de zelfstandige naamwoorden *krankheden*, *smarten*, vs 4, *striemen*, vs 5, *druk*, *plaag*, vs 8, *lijden*, vs 11, en de deelwoorden *verwond*, *verbrijzeld*, vs 5, met verschillende nuancen één hoofddenkbeeld uitgedrukt, het lijden en de verdrukking der godvruchtigen in het land der ballingschap.

Dit lijden, een godsgericht (מִשְׁפָּט), eene tuchtiging (מוּסָר), over het afvallige volk gekomen, was geen straf voor „den knecht van Jahveh". Deze toch was rechtvaardig, vs 11, en onderging dit lijden, niettegenstaande „hij geen onrecht gedaan had en geen bedrog in zijn mond gevonden werd", vs 9. Wat hij leed onderging hij derhalve niet als straf voor zijne eigen zonden, maar als gevolg der zonden van zijne medeballingen, in wier ellende, eene straf voor *hunne* zonden, ook de vrome, in weerwil van zijne getrouwheid aan Jahveh, deelde. De profeet drukt dit, vs 4, zóó uit:

Onze krankheden waren het, die hij droeg;
Onze smarten, die hij torste.

Het lijden en de vernedering, die het ontrouwe Israël zich door zijne zonden op den hals gehaald had, werden ook door de vromen gedragen. Dit dragen wordt uitgedrukt door נָשָׂא

dragen (verg. Lev. 5:1, 17; Num. 5:31; Ezech. 23: 35) en parallelistisch door סָבַל, *torsen*, vgl. Klaagl. 5: 7.

Behoorden tot die straf niet slechts het lijden en de smarten, die in het algemeen aan het leven in de ballingschap verbonden waren, maar bovendien ook dit, dat de ontrouwen stierven op vreemden bodem, ver van hun vaderland, in een heidensch land, ook dit lot trof den getrouwen dienaar. Ook hij vond zijn graf bij goddeloozen en rijkaards, vs 9, waardoor in het algemeen de heidenen worden aangeduid. Wat elken echten Israëliet een hartewensch was, om, stervende, in vaderlijken grond te rusten, ook dit was „den knecht van Jahveh'' ontzegd. Ook in dit opzicht droeg hij de straf zijner volksgenooten. Het godsgericht, over de afvallige natie gekomen, trof (ook) hem, vs 8.

Hetzelfde denkbeeld drukt de profeet uit in vs 5 door de woorden:

Om onze zonden werd hij verwond;
Verbrijzeld om onze misdaden.

De zonden toch zijner volksgenooten waren de oorzaak, waarom ook hij dit alles lijden moest. Hierop heeft insgelijks betrekking, dat Jahveh de zonde, d. i. de gevolgen, de straf van de zonde des volks, op hem had doen neerkomen, ze (ook) hem had doen ondervinden.

Hoe dit verschijnsel te verklaren, hoe het raadsel op te lossen, dat de vrome, in weerwil van zijne getrouwheid aan Jahveh, in hetzelfde lot met de afvalligen deelde, en zelfs wegens zijn vroomheid aan nog grooter lijden blootstond dan zij, vs 7? Zijne tijdgenooten en medeballingen begrepen hiervan niets, vs 8. Zij hielden het er zelfs voor, evenals de vrienden van Job, dat hij „door God geplaagd en geslagen'' werd, en zagen dienvolgens met minachting op hem, den man van smarte, neder, vs 2, 3, 4ᵇ. De profeet echter ziet in het lot, dat de onschuldigen trof, eene wijze beschikking Gods, en leert zijne medeballingen inzien, dat dit alles om hunnentwil geleden werd, en wel met het doel, om hun nieuw leven en volksgeluk te schenken, vrede en genezing der wonden, die wegens hun afval van Jahveh hun geslagen waren, vs 5. Hij drukt dit uit met de woorden:

De tuchtiging, die ons vrede aanbrengt, was op hem;
Door zijne striemen gewerd ons genezing.

Waarin bestond, wat de profeet hier *vrede* noemt? Was het eenvoudig opheffing van straf, ten gevolge van een lijden, in hunne plaats ondergaan? De profeet zal het ons leeren. Den vrede en de genezing, die hij voor Israël van den knecht Gods verwacht, beschrijft hij elders aldus: „Het is te weinig, dat gij mijn knecht zoudt zijn, om de stammen Jakobs op te richten en de verlosten van Israël terug te brengen", 49: 6. Nog verder echter dan tot Israël zou de werkzaamheid van „den knecht Gods" zich uitstrekken. Jahveh had hem „gesteld tot een licht der volken, opdat zijn heil (יְשׁוּעָתִי) zou reiken tot aan het einde der aarde". De profeet verwacht dus van „den knecht van Jahveh" het zedelijk herstel der natie en de toebrenging der andere volken tot de ware Jahvehvereering. Hierin bestond „het heil van Jahveh", dat aan hetgeen vs 5 „onze vrede" heet, beantwoordt. Terwijl „de goddeloozen geen vrede hebben", 57: 21, wordt aan hen, die zich tot Jahveh bekeeren, vrede, vertroosting, genezing toegezegd, vs 15, 18, 19, 20; 55: 7 (verg. Jes. 6: 10; Ezech. 18: 21—23; 36: 27, 28; 37: 24, 27), en wel als gevolg van den zedelijken invloed, dien de medeverdrukte vromen („de knecht van Jahveh"), op hunne volksgenooten zouden uitoefenen. Op dien zedelijken invloed tot herstel der natie wijst de profeet ook vs 11. „De knecht van Jahveh" was bestemd, om, „zelf rechtvaardig, velen rechtvaardig te maken", d. i. tot rechtvaardigheid te brengen (Kuenen, De godsd. v. Isr. II, bl. 43), m. a. w., hen aan zich zelven, den rechtvaardige, den vromen dienaar van Jahveh, gelijk te maken (Knobel, Fürst). In geene andere dan zedelijke beteekenis kan יַצְדִּיק vs 11 verklaard worden. (Verg. Dan. 12: 3). De vertaling „hij zal rechtvaardigen" is mitsdien verwerpelijk. Eene rechtvaardigverklaring in juridischen zin, zooals b. v. Exod. 23: 7, Deut. 25: 1 zou, ware zij hier bedoeld, niet van „den knecht van Jahveh", maar alleen van Jahveh zelven hebben kunnen uitgaan. Dit „rechtvaardig maken" van anderen wordt daarom ook niet voorgesteld als een vrucht van het lijden van den knecht Gods, maar van zijne *kennis*, van de ware kennis van Jahveh (בְּדַעְתּוֹ) en zijne hiermee ten nauwste samenhangende godsvrucht (verg. 42: 1—4, 7; 50: 4). Langs dien weg zou „de knecht van

Jahveh" voor zijn eigen volk en voor anderen ten zegen worden. De ware godsdienst (חֵפֶץ י'), vs 10, zou door zijn toedoen bevorderd worden, en langs dien weg „het heil van Jahveh", vrede en genezing, m. é. w. waarachtig volksgeluk aan Israël en de volken ten deel vallen. Maar zou „de knecht Gods", zouden de vromen dien zedelijken invloed tot herstel hunner natie kunnen uitoefenen en zoo voor hun volk en hierdoor ook voor anderen ten zegen worden, dan was het ook noodzakelijk, dat zij aan het gemeene lijden niet onttrokken werden. Zou er voor Israël een dag aanbreken van zedelijk herstel, dan moest ook „de knecht Gods" het leed, aan de ballingschap verbonden, met ijne volksgenooten ondervinden, of, om met den profeet te spreken, hunne krankheden, hunne smarten, hunne verdrukking, m. é. w., de straf hunner overtreding, mededragen [1]).

*Mede*dragen. „De knecht van Jahveh" droeg het door hem ondervonden leed niet in de plaats zijner medeburgers, zoodat zij de hun opgelegde straf niet droegen. Integendeel, de afvalligen droegen zelf hunne zonden tot den einde toe, zelfs in dubbele mate, 40: 2; 42: 24, 25. „De knecht van Jahveh" draagt de zonden en smarten zijner volksgenooten, als een hunner, omdat hij met hen solidair is. In soortgelijken zin kon Ezechiël zich zelven symbolisch voorstellen als „dragende de ongerechtigheid van het huis Israëls", 4: 4, 5. Zoo lag de man, door de wet, onder de verplichting, de schuld, die op zijne vrouw door het niet nakomen eener gelofte rustte, te dragen, Num. 30: 15. Men vergelijke voorts Mich. 6: 16 en Hitzig ad h. l.: „Die Schmach des Volkes Jehova's werden die einzelnen Bürger desselben und zwar die Bewohner der Hauptstadt zuvörderst tragen müssen".

Ook de klacht der ontevredenen, Ezech. 18: 19, 20, hield niet in, dat de kinderen de zonden hunner vaders bij plaatsvervanging droegen, als ware door hun dragen de straf, door de ouders verdiend, van deze afgewend, maar dat zij, ofschoon, naar hun beweren, onschuldig, voor de zonden hunner vaders mede aansprakelijk gesteld werden (verg. Jes. 65: 7), zoodat niet alleen de schuldige vaders, maar ook de niet schuldige kinderen gestraft werden, verg. Klaagl. 5: 7. Op al deze

---

1) Verg. Kuenen, bl. 40; Oort, *De bijbel voor jongelieden*, D. IV, bl. 108.

plaatsen is het dragen der zonden van anderen het gevolg van solidariteit.

„Zonde dragen", door anderen begaan, in den zin van „in hunne plaats straf lijden" komt nergens voor, ook niet Num. 18: 22, 23. „De zonen van Israël", heet het aldaar, „zouden niet meer naderen tot de tent der samenkomst, om zonde te dragen om te sterven"; maar de Levieten zouden dienst doen in het heiligdom en „hunne ongerechtigheid dragen". Was het, vóór de invoering der Levietische wet, gewoonte, dat de kinderen Israëls persoonlijk naderden tot de heilige tent, om hunne offers aan Jahveh toe te brengen, en liepen zij zoodoende gevaar van, door onwillekeurig verzuim, te zondigen en hierdoor „zonde te dragen om te sterven" d. i. eene doodschuld op zich te laden, dit gevaar werd door de Levietische wet afgewend. Niet de kinderen Israëls, het volk zelf, maar de Levieten zouden van nu voortaan het heilige werk verrichten, met dat gevolg, dat nu niet meer het volk, maar zij alleen voor elk vergrijp in den dienst aansprakelijk zijn zouden en hunne zonde dragen. De vraag kan oprijzen, wie in de woorden יִשְׂאוּ עֲוֹנָם door het pronomen suff. worden aangeduid, de kinderen Israëls of de Levieten? Van de kinderen Israëls kan hier geen sprake zijn. Deze toch konden, na de genoemde bepaling, de zonde hier bedoeld, verzuim of vergrijp ten aanzien van het heilige, niet meer *begaan* en dus ook niet meer *dragen*. Het een zoowel als het ander zou voortaan voor rekening der Levieten komen. Had er in dit opzicht verzuim of overtreding plaats, dan droegen de Levieten er de schuld van; zij zouden hunne overtreding dragen. Men vergelijke vs 1, waar Jahveh aan Aäron en zijne zonen te kennen geeft, dat zij de ongerechtigheid des heiligdoms, d. i. de ongerechtigheid, ten aanzien van het heiligdom gepleegd, alsmede de ongerechtigheid van hun priesterambt, d. i. hetgeen zij in hunne hoedanigheid van priester misdreven, dragen zouden, d. i. hiervoor strafbaar zijn [1]); verg. Lev. 16: 13. Dezelfde verklaring geldt ten aanzien van Exod. 28: 38, 43. (Verg. Num. 1: 53).

Anders, naar het mij toeschijnt, is het gesteld met Lev. 10: 17, waar, als de bestemming van Aäron en zijne zo-

1) Zie Riehm, *St. u. Kr.* 1877, p. 38, en Kuenen, *Theol. Tijdschrift*, 1878, bl. 149, 150.

nen, genoemd wordt, dat zij „de zonde *der gemeente* (en dus van anderen) dragen zouden”. Beteekende 'נָשָׂא ע ook hier *straf dragen*, dan zou men hier een voorbeeld hebben, dat de priester niet voor zijne eigene zonde, maar voor die van het volk gestraft wordt, tenzij men deze woorden ook hier mocht willen verstaan van de verantwoordelijkheid van den in plaats des volks dienstdoenden priester. Daar echter in dit geval de gemeente zelve geene overtreding tegen het heilige begaan kon, is het moeilijk te begrijpen, hoe de hoogepriester bestemd kon zijn om voor zonde, die door de gemeente niet begaan werd noch worden kon, te boeten. Men neme dus hier 'נָשָׂא ע in eene andere, even gewone beteekenis, in die van zonde *wegnemen*, *auferre*, LXX ἀφαιρεῖν verg. αἴρειν ἁμαρτίας, Joh. 1: 29, en I Joh. 3: 5. In dien zin komt נָשָׂא voor, Gen. 50: 17, waar de broeders van Jozef tot hem de bede richten: שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ d. i. „neem weg de misdaad uwer broeders”, laat ze voor u niet langer bestaan, m. a. w. vergeef ze hun. In die beteekenis wordt God zelf נֹשֵׂא עָוֹן (ἀφαιρῶν ἀνομίας) genoemd, Num. 14: 18; Exod. 34: 7, Ps. 85: 3; 25: 18; 32: 5, die toch wel niet geacht kan worden de straf der zonde te ondergaan. De hoogepriester, als vertegenwoordiger van Jahveh, neemt de zonden weg, hij brengt door zijne tusschenkomst te weeg, dat de bedreigde straf afgewend en door Jahveh vergeven wordt. Vandaar dat Aäron en zijne zonen door Mozes berispt worden, dat zij, in strijd met hun ambstplicht, het heilige vleesch van het zondeoffer niet gegeten hadden, niettegenstaande Jahveh hun dat gegeven had, hun dit als priesters geboden had, ten teeken dat Hij het offer aannam, לָשֵׂאת אֶת עֲוֹן הָעֵדָה om de overtreding der gemeente *weg te nemen*, de overtreding te bedekken (לְכַפֵּר עֲלֵהֶם) Verg. Spr. 16: 14. De hoogepriester *draagt* niet de zonden van het volk, maar *neemt ze weg*, zoodat zij voor Gods aangezicht bedekt zijn (verg. Riehm, p. 72).

Dat men gemeend heeft in נָשָׂא, Jes 53: 4, een dragen van straf bij plaatsvervanging te lezen, hing samen met de meening, dat de profeet hier het oog heeft op een offer, bepaalde-

lijk op het zondeoffer. Aan een offer echter, van welken aard ook, heeft de profeet hierbij niet gedacht. Wel wordt de lijder vergeleken met „een lam, dat ter slachting geleid wordt", vs 7, maar de profeet denkt hierbij aan geen offerlam, zooals uit het volgende: „gelijk een schaap, dat stom is voor het aangezicht zijner scheerders", waarmee het wordt afgewisseld, duidelijk is. Zelfs ligt in deze vergelijking niet eens, dat „de knecht Gods" op gruwzame wijze vermoord was, maar alleen dit, dat hij, aan een weerloos lam gelijk, onder het lijden zijn mond niet geopend, m. a. w. zijn lot met geduld en onderwerping gedragen had. Vgl. Ps. 38: 14, 15; 39: 10; Jer. 11: 19.

Evenmin wordt op een offer gezinspeeld, 52: 15. Wel doet de vertaling van יַזֶּה גּוֹיִם רַבִּים, „hij zal vele volken besprengen", denken aan bloedsprenging, bij offers gebruikelijk, maar deze vertaling, door Luther, Kalvijn, Vitringa, Statenoverzetters, Lowth en anderen gegeven, is onjuist en werd reeds door Van der Palm verlaten. De profeet wil zeggen: „de knecht van Jahveh" „zal vele volken doen opspringen" van vreugde of verbazing (Hitzig, Ewald, Kuenen, Reuss, Knobel). De laatstgenoemde maakt hierbij de opmerking, dat הִזָּה *sprengen*, (niet *besprengen*) met אֶל, עַל of לִפְנֵי, en niet, gelijk hier het geval zijn zou, met een accus. van den persoon geconstruëerd wordt. Men sprengt bloed, maar geen menschen.

Met name op het zondeoffer heeft men (Gesenius p. 138) zich, ter verklaring van het woord *dragen*, Jes. 53: 4, 5, ten onrechte beroepen.

a. Van offerdieren wordt nergens in de Levietische wet gezegd, dat zij de zonde der overtreders *dragen*. De voorstelling, dat op het offerdier de zonde of de schuld des offeraars wordt geladen, wordt door geen oud-testamentische teksten gerechtvaardigd.

b. Het zondeoffer wordt voorgeschreven ter verzoening van overtredingen, die onvoorbedacht (בִּשְׁגָגָה) gepleegd waren. Voor overtredingen, waarop de doodstraf stond, werd geen zondeoffer gebracht. De dood van het offerdier was dus geen substitutie, daar de overtreder, die het offer bracht, niet doodschuldig was.

c. Het offerdier was hoogheilig (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) Lev. 6: 24—29; 10: 17, en dienvolgens moest het vleesch van het aan Jahveh gewijde dier door de priesters, als zijne vertegenwoordigers, gegeten worden. Slechts dan wanneer de hoogepriester niet optrad als vertegenwoordiger van Jahveh, maar, als vertegenwoordiger van het volk, voor zijne eigen zonden en die van het volk offerde, moest alles verbrand worden, Lev. 9: 11; 16: 27 vgl. 6: 30, daar de priester in dit geval, als zelf onrein, met het heilige in geene gemeenschap staan kon. Was dus het zondeoffer rein, dan volgt hieruit, dat de voorstelling, als ware het met zonde beladen, historisch onjuist is.

d. Het dooden van het offerdier had bij alle offers, ook bij het zondeoffer, geen ander doel, dan om zijn bloed als offer aan Jahveh te kunnen aanbieden, Lev. 17: 11. Het bloed toch werd beschouwd als de zetel van het leven (נֶפֶשׁ) en de zonde bedekkende kracht van het offer ligt daarom in het bloed (הַדָּם בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר), dat in den vorm van sprenging tegen de horens van het altaar of op het deksel der verbondskist, als anderszins, aan Jahveh werd toegewijd, Lev. 4: 25, 34; 5: 9; 9: 9; 16: 18. De offeraar bracht aan Jahveh als קָרְבָּן (LXX en N. T. δῶρον) het edelste van het dier, t. w. zijne ziel of nephesch, legde daarmee zijne gezindheid aan den dag om zich aan Jahveh toe te wijden en ontving, nadat de priester het offer aangenomen en aan Jahveh gebracht had, op grond hiervan vergeving. Zijne zonde of ook hij zelf als zondaar werd bedekt (כִּפֵּר) door het offer. Ook hieruit blijkt, dat het offerdier geen zonde droeg.

e. Bij het zondeoffer was de aanbieding van bloed niet volstrekt noodzakelijk. In sommige gevallen kon de offeraar volstaan met het offer van een tiende van eene epha meels, Lev. 5: 11, waarbij toch aan eene substitutie van straf niet kan gedacht worden.

f. De handoplegging door den offeraar beteekent geene overdracht van schuld. Zij had ook plaats bij andere offers, die geen schuld verzoenen, en gaf niets anders te kennen, dan dat de offeraar het offer verklaarde voor het zijne [1]).

1) Deze beschouwing van het Israëlietische zondeoffer, hoofdzakelijk reeds in 1850

g. De eenige plaats, waar een dier gezegd wordt *zonde te dragen*, is Lev. 16: 21, 22. Doch hier wordt niet gehandeld over het zondeoffer, dat met het slachten van den aldaar vermelden eersten bok volbracht is, maar over den tweeden bok, die niet geslacht werd. Op dezen werden, door plechtige oplegging van beide handen, de zonden des volks geladen, nadat zij reeds verzoend waren, om ze te dragen of weg te dragen naar de woestijn, ten bewijze, dat zij voorgoed waren uitgedelgd en, als schuld, voor Jahveh niet meer bestonden. Van eene straf, bij substitutie, die, gesteld zij ware aangeduid door het zondeoffer, den eersten zondebok zou getroffen hebben, kan dus bij den tweeden bok geen sprake zijn.

Met hoe weinig recht het dragen der zonde van het volk door „den knecht van Jahveh" als eene uitdelging van schuld, door middel van plaatsvervangend lijden en sterven, beschouwd wordt, blijkt uit Jes. 40: 2. Wel staat de profeet op het standpunt, waarop zonde geacht wordt door lijden als straf te moeten worden uitgewischt, en hij ziet dan ook in het lijden des volks een bewijs van Jahveh's gerechtigheid. Daarom was ook de ballingschap eene straf voor de zonden des volks. De verzoening echter dier schuld was, volgens hem, niet tot stand gebracht door een ander, door een rechtvaardige, bij plaatsvervanging, maar daardoor, dat de schuldige zelf de straf zijner zonden had gedragen. Jahveh beveelt den profeet Jeruzalem toe te roepen, „dat zijn strijd vervuld en zijne ongerechtigheid verzoend of vergeven is, want dat het voor al zijne zonden door de hand van Jahveh dubbel ontvangen, het dubbele van de verdiende straf geleden had", m. a. w., dat, nu aan Jahveh's straffende gerechtigheid meer dan volkomen was voldaan, de verlossing voor de deur stond. Hier wordt eene expiatie van schuld door het lijden van anderen niet alleen niet geleerd,

---

door mij tegen Kurtz en anderen verdedigd, *Leer der Herv. Kerk* enz. eerste uitg. D. II, bl. 38—44, werd sedert bevestigd door mijn ambtgenoot Kuenen, *De Godsdienst van Israël*, 1870, Deel II, bl. 174—176. „Overdracht van schuld op het offerdier had niet plaats, — diens bloed is en blijft rein, gelijk reeds blijkt uit het brengen van het bloed op het altaar. — Evenmin mag men beweren, dat het offerdier in de plaats van den overtreder de straf ondergaat. Dit wordt nergens gezegd; — het is bovendien onvereenigbaar met de bepaling, dat de onvermogende ook het tiende eener epha meelbloem als zondeoffer mag toebrengen."

maar uitgesloten. Zegt men, om dit argument te verzwakken, dat ook „de knecht van Jahveh" tot het volk behoorde, en dat dus ook diens lijden schuldverzoenend was, dan vragen wij, wáarin de profeet doet blijken, dat hem op deze plaats „de lijdende knecht Gods" voor oogen staat. Dit was hier evenmin het geval als elders, waar Israël in het algemeen om zijne verkeerdheid wordt berispt. עֲוֹנָהּ is de zonde van Jeruzalem, en de straf hiervoor was door Jezuzalem geleden en zijne schuld uitgewischt. Op „den knecht van Jahveh", die geen onrecht gedaan had, 53 : 9, en voor wien, hoewel hij in de straf zijner volksgenooten deelde, het lijden geene straf was, zijn עֲוֹנָה en חַטֹּאתֶיהָ niet van toepassing.

Wordt het lijden in de ballingschap door den profeet als een strafgericht beschouwd, het wordt evenzeer voorgesteld als een tuchtmiddel, om het volk te louteren. Openbaarde zich in dat lijden, als vergeldende straf beschouwd, de gerechtigheid van Jahveh, in hetzelfde lijden, als tuchtmiddel, openbaarde zich zijne vaderlijke liefde. „Ziet", zoo spreekt Jahveh, „ik heb u gelouterd en beproefd in den smeltkroes der ellende", 48: 10. Hieraan beantwoordt מוּסָר, *tuchtiging*, *kastijding*, 53: 5, in welke beteekenis dit woord ook elders voorkomt, Spr. 23: 13 en vooral 3 : 11, 12: „Mijn zoon! verwerp de tucht des Heeren niet en wees niet verdrietig over zijne kastijding, want Jahveh kastijdt dien Hij lief heeft, gelijk een vader den zoon, in wien hij welbehagen heeft". Indien nu ook al, volgens de expiatietheorie, aan Jahveh's gerechtigheid kon voldaan worden, door dat een ander de straf bij plaatsvervanging droeg; een lijden, dat niet alleen straf, maar tevens louteringsmiddel was, kon nimmer plaatsvervangend zijn. De rechtvaardige knecht behoefde voor zich zulk eene tuchtiging niet, en het ontrouwe volk kon niet gelouterd worden door het lijden van anderen. Hieruit volgt, dat, wanneer de profeet leert, dat „de knecht van Jahveh" de kastijding droeg, die zijnen volksgenooten tot hunne loutering was opgelegd, vs 5, die knecht niet geacht kan worden bij plaatsvervanging geleden te hebben, daar eene kastijding tot verbetering alleen dan doeltreffend zijn kan, wanneer de overtreder zelf de tuchtiging ondervindt, en niet wanneer een ander in zijn plaats getuch-

tigd wordt. De woorden: „de tuchtiging, die op hem was, brengt ons vrede" kunnen dus geen anderen zin hebben, dan dat „de knecht van Jahveh", om aan zijn volksgenooten vrede te brengen, het leed, hun als kastijding opgelegd, *met* hen, als een van hen, *gedragen had*.

Tegen de voorstelling van eene verlossing, als gevolg van plaatsvervangend lijden, pleit voorts, dat Israëls bevrijding, volgens den profeet, haren grond had niet in iets buiten God, in eenige voldoening, ter afwending van Jahveh's toorn, maar enkel en alleen in Jahveh zelven, deels in de eer zijns naams, deels in zijne ongehouden eeuwige liefde voor Israël, zijn uitverkoren volk. „Om mijns naams wil, om mijns roems wil", spreekt Jahveh, „houd ik mijn toorn in, dat Ik u niet verdelge", 48: 9, 11. En 43: 22: „Niet gij hebt Mij aangeroepen, o Jakob! niet gij hebt u moeite gegeven om Mij te behagen, o Israël! Geen brandoffer hebt gij Mij gebracht noch slachtoffers om Mij te vereeren. Ik heb van u geen spijsoffer begeerd of wierook, enz. (m. a. w. van uwe zijde is er niets gedaan) ter afwending van mijn toorn. Ik, Ik ben het, die uwe overtredingen uitdelg *om mijnent wil* en Ik gedenk uwe zonden niet". Nog sterker spreekt Jahveh, 49: 15: „Vergeet eene vrouw haar zuigeling, dat zij zich niet ontfermt over de vrucht van haren schoot? Ofschoon zij vergat, Ik zal u niet vergeten". En nogmaals 54: 7, 8: „Voor een kleinen tijd heb Ik u verlaten, maar met groote liefde neem Ik u terug. In een kleinen toorn heb Ik mijn aangezicht voor u een oogenblik verborgen, maar met eeuwige goedertierenheid ontferm Ik mij over u, spreekt Jahveh, uw Goël". Verg. 62: 4, 5; 63: 16 en Ps. 79: 9. Is het met zulke voorstellingen bij mogelijkheid te rijmen, dat, ter afwending van de opgelegde straf, het plaatsvervangend lijden van onschuldigen door Jahveh noodig zou gekeurd zijn? Sluit niet het „om mijnent wil", „om mijne eeuwige liefde" elk denkbeeld van expiatie der schuld van anderen uit? Niet „de knecht Gods", niet de vromen onder Israël, verzoenen door hun lijden de schuld der natie. Dit doet alleen Jahveh's liefde, die geene offers begeert of noodig heeft, om zijn volk genadig te zijn. Verg. Ex. 32, 33; Deut. 21: 8. Ps. 65: 4.

In weerwil van dit alles heeft men in Jes. 53 de voorstelling van een schuldbetalend lijden en sterven blijven lezen.

Wij gaan hooren wat ter gunste hiervan door anderen, onder hen ook door niet-dogmatische exegeten, gezegd is.

a. Men heeft zich hiertoe beroepen op נִגַּשׂ, Jes. 53: 7. De Statenoverzetting heeft hier: „als dezelve (onze ongerechtigheid, met het oog op het voorafgaande עֲוֹן כֻּלָּנוּ vs 6) geëischt werd", d. i. de straf er voor door God werd ingevorderd. Ook Van der Palm vertaalt, doch met weglating van *als*, dat in den tekst niet staat en door de Statenoverzetters in parenthese is geplaatst: „zij (onze ongerechtigheid) werd gevorderd, en hij, hij leed" enz. en voegt er ter verklaring bij: „de misdaad werd als eene schuld ingevorderd". Beide vertalingen zijn echter onjuist; נָגַשׂ komt voor in de beteekenis van *eischen*, b. v. zilver en goud, 2 Kon. 23: 35, schatting, Dan. 11: 20, verg. Deut. 15: 2, 3, maar „ongerechtigheid eischen" heeft geen zin. Ware er sprake van eene schuld, door Jahveh ingevorderd, dan zou men veeleer נֶפֶשׁ dan עֲוֹן verwachten. Beter luidt de vertaling van Luther: „Er (der Knecht) ward gestraft" en van Kalvijn: „mulctatus est", inzoover namelijk „de knecht van Jahveh" als subject van נִגַּשׂ gedacht wordt. De zin der woorden is met dat al niet volkomen zeker, in verband vooral met het volgende וְהוּא נַעֲנֶה. Letterlijk staat er: „hij werd mishandeld, en hij, hij was verdrukt". Door den nadruk hier op הוּא te leggen, schijnt de profeet te willen doen uitkomen, dat hij, die als balling verdrukt en vernederd en daardoor reeds ellendig was, nog daarenboven (boven anderen) werd geplaagd en mishandeld. Hitzig vertaalt: „Mishandelt ward er und, obschon gequält, that er doch nicht auf seinen Mund". Niet duidelijk is het waar dit *obschon* vandaan komt. Knobel vult in: *doch*. „Gedrängt ward er und war doch geplagt" en verklaart dit zoo, dat „de knecht van Jahveh" geplaagd, mishandeld werd, „obwohl der Arme und Verachtete schon eine elende Lage hatte". 't Was niet genoeg, dat hij ellendig en in nood was; zijn lijden, in de ballingschap op zichzelf reeds groot, werd nog door mishandeling verzwaard.

Wij laten de beslissing hierover, als voor ons doel onnoodig, aan anderen over, en vergenoegen ons met de aanwijzing, dat hier in elk geval van voldoening aan Gods strafeischende

gerechtigheid geen sprake is, waaraan trouwens reeds buitendien, volgens 40: 2, meer dan genoegzaam was voldaan.

b. Ter aanbeveling van het gevoelen, dat bij het lijden van „den knecht van Jahveh”, aan plaatsvervanging moet gedacht worden, wijzen Gesenius en Hitzig op eene, naar zij meenen, soortgelijke voorstelling, aan de hoofdstukken zelven ontleend, die tot den Babylonischen Jesaia behooren. Beiden halen als analogieën aan 43: 3, waar Jahveh Egypte, Aethiopië en Saba als losgeld (כֹּפֶר), ter bevrijding van Israël, in ruil geeft. Volgens Gesenius zelven, met wien ook Ewald, Knobel en Reuss overeenstemmen, is het de voorstelling van den profeet, dat deze groote, rijke en machtige volken door Jahveh aan den overwinnaar (Cyrus) geschonken zouden worden als een losprijs in plaats van Israël. De Perzische overwinnaar namelijk zou, na de tenonderbrenging der Chaldeeuwsche monarchie, die, schoon nog niet geheel volbracht, echter voor de overtuiging van den profeet aanstaande was, volgens het toenmalig oorlogsrecht, in het rechtmatig bezit geraken der landen, waarin de Israëlieten, hetzij als ballingen, hetzij in Palestina leefden. De Israëlieten zouden hierdoor rechtens onderdanen worden van het Perzische rijk. Zouden zij nu bevrijd worden en hun vaderland terugkrijgen, dan bracht het volkenrecht mee, dat de Perzen hiervoor schadeloos gesteld werden. Daartoe zou Jahveh hun als losprijs, in ruil voor Israël, de heerschappij geven over de drie genoemde landen, waarop Cyrus wellicht reeds toen het oog geslagen had, ofschoon zij eerst later door Cambyses met de Perzische monarchie vereenigd werden. Verg. 52: 3—5, waar de profeet leert, dat de vroegere onrechtmatige overheerschers, de Egyptenaars, Assyriërs en Chaldeërs, op zulk een losprijs geene aanspraak hadden. Wáár, vragen wij, is hier sprake van eene straf, die deze volken zouden ondergaan, om Jahveh's toorn van Israël af te wenden, en is Gesenius hier niet in strijd met zijne eigene exegese, wanneer hij zich op deze plaats beroept als analogie van het door hem beweerde plaatsvervangend lijden van „den knecht van Jahveh”?

c. Nog heeft men gewezen op Spr. 21: 18: „Losgeld voor den rechtvaardige is de boosdoener en de trouwelooze neemt de plaats in van den oprechte”. Hierop wordt echter, zelfs door Gesenius, terecht geen nadruk gelegd. Om toch van het

vreemde niet te spreken, dat de straf, die een goddelooze naar verdienste ondergaat, tot losprijs zou dienen om een rechtvaardige van lijden te verlossen, zou deze voorstelling, ware de opvatting van dit gezegde juist, het tegendeel inhouden van hetgeen men meent te lezen in Jes. 53, en dus ter opheldering hiervan niet dienen kunnen. De exegese echter is onjuist. De zin dezer woorden is te verklaren uit Spr. 11: 8, waarop door Van der Palm, Hitzig en Bertheau in hunne aanteekening op Spr. 21: 18 terecht gewezen wordt. Volgens Spr. 11: 8 wordt „de rechtvaardige uit den nood gered en de goddelooze treedt in zijne plaats". De spreukschrijver wil zeggen: Moge ook de rechtvaardige tijdelijk in nood verkeeren of verdrukt worden en het den goddelooze goed gaan, straks worden de rollen omgekeerd. De goddelooze zal in het ongeluk gestort worden en dus de plaats innemen van den nu verdrukten rechtvaardige. Wordt deze gered, gene zal vallen door zijne goddeloosheid, vs 3—5. Nog sterker, maar in denzelfden geest, wordt deze gedachte uitgedrukt, 21: 18. Hier neemt de booze, die zijn loon ontvangt, niet slechts de plaats in van den oprechte, die nu in lijden is, hij krijgt niet slechts zijne beurt, vs. 16, 17, terwijl de rechtvaardige „leven, zegen en eere vinden zal", vs 21, maar hij wordt zelfs een losprijs, m. a. w. het middel om den rechtvaardige tot eere te brengen, inzoover hij, door zijne booze raadslagen, zelf, zij het dan ook zonder het te bedoelen, tot diens verheffing medewerkt. (Zie Van der Palm, *Salomo*, D. I, bl. 304 v. en D. VII, bl. 177). Het denkbeeld van plaatsvervanging, bij wijze van aequivalent, is aan den spreukschrijver vreemd.

d. Wij komen tot Dan. 11: 35, waarnaar wij insgelijks, als analogisch met Jes. 53, door Gesenius verwezen worden. Hij vertaalt de woorden וּמִן־הַמַּשְׂכִּילִים יִכָּשְׁלוּ לִצְרוֹף בָּהֶם: „en de leeraars (l. uit de leeraars) zullen (er) vallen om gene (die übrigen) te louteren" en is van oordeel, dat deze woorden „nauwlijks anders te verstaan zijn dan van de ontzondiging des volks door den marteldood der vromen" (Comm. III: p. 190). Hij laat dus het voornaamwoord הֵם slaan op anderen dan de leeraars zelven, waarschijnlijk op רַבִּים, vs 33. Hiervoor bestaat

echter geen grond. Het pronomen slaat, zooals Luther goed heeft opgemerkt, op het onmiddellijk voorafgaande subject מַשְׂכִּילִים, zoodat de zin is: Uit de leeraars of voorgangers zullen er vallen (t. w. in den krijg, vgl. vs 33 en 1 Macc. 1: 57; 2: 38; 3: 41; 5: 13, 67), en dit zou geschieden, naar Gods beschikking, לִצְרוֹף בָּהֶם [1]), om hen (de leeraars zelven) te louteren, wat door Hitzig terecht in verband gebracht wordt met de verwachting des schrijvers van de ophanden zijnde opstanding der dooden, 12: 2. Mochten ook uit de getrouwe voorgangers des volks sommigen door het zwaard, als anderszins, omkomen, vs 33, hun marteldood zou voor hen ten gevolge hebben, dat zij, gelouterd en van alle smet gezuiverd, in den dag der opstanding zouden „schitteren als de sterren en als de glans van het uitspansel", 12: 3. De martelaarsdood zou hen de martelaarskroon doen verwerven. Van eene expiatie der zonden van anderen is dus ook hier geen sprake.

e. Wij stemmen toe: het denkbeeld was vroeger onder Israël niet vreemd, dat Jahveh's toorn door het lijden of sterven van onschuldigen verzoend of afgewend werd. Hiertoe met Gesenius te verwijzen naar Exod. 20: 5 gaat echter niet aan, daar hier van geene substitutie sprake is. Met meer recht beroept hij zich op andere plaatsen, b. v. op Joz. 7, toen, in de dagen van Jozua, wegens een theocratisch vergrijp van Achan, de toorn van Jahveh tegen de kinderen Israëls ontstak en eene nederlaag van het Israëlietisch leger door de Amorieten ten gevolge had. Soortgelijke beschouwing wordt aangetroffen 2 Sam. 21: 1—9. Volgens dit bericht, moest de toorn van Jahveh, opgewekt door eene bloedschuld, die op Saul rustte, verzoend worden door het prijsgeven van zeven zijner afstam-

---

1) Hitzig schrijft ten opzichte van בָּהֶם: „Das Suffixum geht auf die Einzelnen zurück, welche יִכָּשְׁלוּ, d. i. auf das Subject des Satzes. Also erkläre man nicht: um *unter ihnen* zu läutern." Volgens hem, heeft het voorzetsel ב hier de beteekenis van den accus. (verg. Job 20: 20; 31: 12), „sofern die Handlung *am* Object vorgeht" (de daad van loutering volbracht wordt *aan* iemand). Also *um sie zu läutern*." Aan deze beteekenis van בְּ, ter aanduiding van het object, heeft ook Matthes zijne aandacht geschonken, *Het boek Job*, II, bl. 44. Dat בָּהֶם voor den acc. staat, blijkt ook, volgens Hitzig, hieruit, dat het object van de loutering in Kal., 11: 35, elders 12: 10 in den vorm Niph'al het subject is dat gelouterd wordt.

melingen, die daarna, op bevel van David, opgehangen werden tot een zoen voor Jahveh. Hiertoe behoort ook 2 Sam. 24: 1 v., waar een door David, in de schatting der theocraten, bedreven kwaad (t. w. de telling des volks) op het gansche volk gewroken wordt, bij welke gelegenheid David, in dit opzicht zelfs menschelijker dan Jahveh, de klacht ontboezemde; „*ik* heb gezondigd, ik heb verkeerd gehandeld, maar wat hebben deze schapen gedaan"? vs 17 (verg. Num. 25: 4). Wij vragen echter: is het den geschiedkundige geoorloofd, op dit een en ander, met Gesenius en anderen, te wijzen, om eene soortgelijke expiatieleer in Jes. 53 waarschijnlijk te maken? Gaat het aan, om, met miskenning van de verandering, die de godsdienstige denkbeelden van Israël hebben ondergaan in den loop der eeuwen, die het tijdvak van Jozua, de Richteren en de regeering van David afscheiden van het einde der ballingschap, toen de Babylonische onbekende zijne profetie te boek stelde, — wat deze omtrent het lijden der vromen schreef te verklaren of op te helderen door volksvoorstellingen, die, hoewel lang in stand gebleven, eigenlijk toch behoorden tot een vroeger tijdperk, waarin men, evenals nog ten tijde van Eliza, het geloofelijk kon achten, dat het offer van zijn eerstgeboren zoon door den koning van Moab had teweeggebracht, dat Jahveh's toorn, van Moab afgewend, tegen Israël gekeerd werd, 2 Kon. 3: 27 [1])?

Het gewichtigste bewijs, dat de Babylonische profeet aan het lijden en sterven van „den knecht van Jahveh" een schuldverzoenend karakter heeft toegekend, heeft men, en bijaldien de gewone vertaling juist is, niet ten onrechte gevonden in de woorden: Jes. 53: 10, אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ, waar, volgens de gewone opvatting, het leven van „den knecht van Jahveh" een אָשָׁם, *schuldoffer* genoemd wordt. En, inderdaad, zou hieruit, ware de gewone exegese juist, blijken, dat dezen profeet, bij de vermelding van het sterven van „den knecht van Jahveh", eene voorstelling voor den geest stond, die met het tot hiertoe verkregen resultaat in strijd is. Dit zou zelfs nog te meer het geval zijn, daar juist het schuldoffer, onder

1) Zie hierover Oort, *Het menschenoffer in Israël*, bl. 27, 28.

meer andere kenmerken, zich daarin, bepaaldelijk van het zondeoffer, onderscheidt, dat, terwijl het laatstgenoemde niet plaatsvervangend is, het schuldoffer werkelijk, zooals het woord zelf aanduidt, het karakter draagt van schadeloosstelling of restitutie eener gemaakte schuld. Wie b. v. onvoorbedachtelijk te kort gedaan had aan zijne verplichting met betrekking tot de heilige dingen, die moest, behalve een volkomen ram, nog daarenboven een zekere geldsom als schuldoffer stellen en aan den priester teruggeven wat aan het heilige onthouden was, Lev. 5: 15, 16. Hetzelfde werd geëischt in het geval van bedrieglijke of gewelddadige berooving of toeëigening van iets dat men geleend of gevonden had. Ook dan moest de schuldige hetgeen hij den naaste had onthouden teruggeven, verhoogd nog met een vijfde deel der waarde, Lev. 6: 1—7. Schadeloosstelling, schuldbetaling is dus bij het schuldoffer een hoofdkaraktertrek [1]). Moest dus de profeet geacht worden, het leven, de nephesch van „den knecht van Jahveh" beschouwd te hebben als een schuldoffer, dan was hij dit in dien zin, dat hij met zijn leven de schuld had betaald, die het volk gemaakt had.

Alles hangt hier af van de rechte opvatting der boven aangehaalde woorden. Het eerste wat ons hier te doen staat is de lezing vaststellen. Wij handhaven den masoretischen tekst en lezen dus met den receptus תָּשִׂים en niet יָשִׂים, eene lezing, aan het boek Sohar ontleend en nog door sommigen, bij wijze van gissing, voorgestaan, misschien wel, omdat men met den gewonen tekst geen weg wist. De receptus rust op eenstemmig handschriftelijk getuigenis en wordt door de LXX in zóóver ondersteund, dat *ἐὰν δῶτε* aan den tweeden persoon enkelv. mann. doet denken, waarvan de vertaler eigendunkelijk, of, omdat hij zoo meende te lezen, een meervoud heeft gemaakt. In elk geval beantwoordt *δῶτε* eer aan תָּשִׂים dan aan יָשִׂים. De lezing יָשִׂים wordt voorts gedrukt door innerlijke zwarigheden. Wat is hier, vragen wij, het subject? נַפְשׁוֹ kan het niet zijn, want dit woord is meestal vrouwelijk.

---

1) Zie Knobel op Lev. 5 en Kuenen, t. a. p. bl. 173.

en kan in dit geval niet het subject van het mannelijke יָשִׂים zijn. Neemt men daarentegen aan, dat nephesch hier als mannelijk gebruikt wordt, dan ontbreekt in de zinsnede „zijne ziel stelt een schuldoffer" het object, dat zij tot een schuldoffer stelt, tenzij men aan שִׂים de beteekenis geve van „*zich* stellen", die dit werkwoord, onverschillig of het voor een vorm Kal of Hiph'il gehouden wordt, nergens heeft, en die ook door plaatsen als 1 Sam. 15:2; 1 Kon. 20:12, waar שִׂים seq. עַל of ל, evenals שִׁית, Jes. 22:7; Ps. 3:7, eenvoudig beteekent „*stelling, positie nemen* tegen iets of iemand", niet gerechtvaardigd wordt, zooals Hitzig: *Der Prophet Jes.* p. 574 en Fürst, *Handwörterb.* in voce leeren. — Wordt Jahveh als subject gedacht van יָשִׂים, dan ontstaat de ongerijmde voorstelling, dat Jahveh zijne eigene ziel tot een schuldoffer stelt, daar het suffixum moeielijk op iets anders slaan kan, dan op het naast voorafgaande subject, en dus niet op „den knecht Gods", maar op Jahveh zelven. Wordt eindelijk „de knecht van Jahveh" als subject van יָשִׂים gedacht, en leest men dienvolgens in vs 10, dat deze zijne ziel stelt tot een schuldoffer, dan druischt dit in tegen de doorloopende voorstelling in Jes. 53. „De knecht van Jahveh" toch is in zijn lijden en sterven overal passief. Wat hij lijdt wordt hem door Jahveh opgelegd, vs 6, 10[a]; hij draagt, vs 4, wordt verwond, vs 5, verdrukt, vs 7, verbrijzeld, vs 5, weggenomen, vs 8, vindt zijn graf bij goddeloozen, vs 9, en wordt dienvolgens vergeleken met een weerloos lam, vs 7. Zijn lijden en sterven in het land der ballingschap was dan ook, historisch beschouwd, geen lot, dat hij vrijwillig op zich genomen had, zooals b. v. iemand, die vrijwillig zijn vaderland verlaat of voor het vaderland zich opoffert, maar iets dat hem door Gods beschikking overkwam, als het noodwendig gevolg zijner solidariteit met zijne in ballingschap weggevoerde volksgenooten. „De knecht Gods" kan dus niet gezegd worden zelf zijne ziel, zijn leven, gesteld te hebben tot een schuldoffer. Af te wijzen is daarom ook de vertaling van vs 4: „hij heeft onze krankheden *op zich* genomen", welk *op zich* in נָשָׂא niet ligt, ook waar het de betee-

kenis heeft van *opnemen.* נָשָׂא beteekent hier, evenals elders b. v. Lev. 5:1; Ezech. 4: 5, 18: 19, 20; 23:35, *dragen* en beantwoordt aan סָבַל, *torsen*, waarmee het in het 2de lid van het vers wordt afgewisseld, vgl. Klaagl. 5:7. Het tegendeel volgt niet uit de woorden „omdat hij zijne ziel heeft uitgestort voor den dood", vs 12. Zou hiermee op zichzelf eene vrijwillige zelfopoffering kunnen worden aangeduid (Gesenius), hier, waar „de knecht Gods" niet vrijwillig, maar, door den nood der omstandigheden gedwongen, leed en stierf, wordt zulk eene beschouwing uitgesloten. Is de lezing הֶעֱרָה נ', *hij heeft uitgestort* echt, en stond er oorspronkelijk, wat anderen beslissen mogen, geen Niph'al (verg. Jes. 32:15), zooals de vertaling der LXX παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ en de daarmee verbonden Niph'alvorm נִמְנָה. *hij werd gerekend*, zou kunnen doen vermoeden, dan kan הֶעֱרָה נ' hier nauwlijks iets anders beteekenen, dan „sterven, het leven aan den dood ter prooi geven", wat door de bijvoeging van לַמָּוֶת nog duidelijker wordt. Men vergelijke Ps. 141:8 אַל־־תְּעַר נַפְשִׁי „stort mijne ziel niet uit" d. i. doe mij niet sterven, alsmede de verwante uitdrukking שָׁפַךְ נ', Klaagl. 2:12, waar sprake is van kinderen, „wier ziel zich uitstort," d. i. die (door gebrek aan voedsel) sterven aan de borst hunner moeders (בְּהִשְׁתַּפֵּךְ נַפְשָׁם) en נָפַח נ' Jer. 15:9. In dien zin gebruiken ook de Romeinen de spreekwijs *spiritum* of *animam effundere*, *vitam effundere*, Cic. Phil. XIV: 12, Ovid. Her. XII: 181, Virg. Aen. I: 98. Was „de knecht Gods" in het land der ballingschap niet slechts verdrukt, maar had hij er ook zijn leven moeten verliezen (verg. vs 6), Jahveh zou hem daarvoor rijkelijk beloonen.

Kan, blijkens het aangevoerde, יָשִׂים de ware lezing niet zijn, moet daarentegen תָּשִׂים, dat de uitwendige getuigenis voor zich heeft, behouden worden, dan hebben wij vervolgens de beteekenis van תָּשִׂים te onderzoeken. Hier doen zich twee mogelijkheden voor, daar תָּשִׂים zoowel voor den derden persoon vrouwelijk enkelvoud, als voor tweeden persoon mann.

enkelv. van שִׂים of שׂוּם kan gehouden worden. De eerste opvatting heeft, afgezien ook van de constructie, die het raadzaam maakt, het achter het verbum staande נַפְשׁוֹ niet voor het subject, maar voor het object van תָּשִׂים te houden, tegen zich, dat שִׂים in dit geval al weer zou moeten beteekenen *zich stellen* (Statenvert.), wat, naar wij gezien hebben, niet aangaat; of, dat, bijaldien het eenvoudig *stellen* aanduidt, het object gemist wordt, dat נַפְשׁוֹ (subject) als schuldoffer stelt. Daarenboven kan, waar van een schuldoffer sprake is, nephesch wel het object zijn, dat iemand stelt tot een schuldoffer, maar niet het subject dat een schuldoffer stelt. Vreemd, eindelijk, om niet te zeggen, zonder voorbeeld, zou het zijn, dat nephesch met suffixum, en nog wel in eene zinsnede achteraan, hier zou staan eenvoudig voor den persoon, waarvoor het elders alleen dan staat, wanneer op de ziel of nephesch, d. i. op het innerlijk leven van dien persoon, bijzondere nadruk gelegd wordt, zooals b. v. Hos. 9 : 4 en vele andere plaatsen.

Er blijft dus over, om תָּשִׂים als tweeden persoon mannelijk op te vatten. In dit geval wordt Jahveh toegesproken en is Hij het subject, die het leven van zijnen knecht tot een schuldoffer stelt. De vertaling zou dan luiden: „*indien Gij zijne ziel zult stellen*" enz. en het volgende „*hij zal nakroost zien*" de apodosis zijn van אִם. Doch ook zoo stuiten wij op moeielijkheden, ten aanzien van de beteekenis van אִם, in verband met eene daarop volgende apodosis.

Onder de exegeten bestaat hier groot verschil. Gesenius vertaalt אִם *da*, Knobel nu eens, p. 370, door *obwohl* en dan weer, p. 378, door *wenn auch*, De Wette en Ewald door *wenn*, nog anderen door *wann* of *nachdem*, de Statenvertalers en Van der Palm door *als*, blijkbaar, wegens het volgende paulo post fut. „*als hij zal gesteld hebben*", in de beteekenis van *nadat*. Alsof de beteekenis der Hebreeuwsche partikelen zóó onzeker ware! Onder de beteekenissen, die אִם heeft, wanneer eene apodosis volgt, komen slechts drie in aanmer-

king: 1⁰ *indien*, *bijaldien*, *in geval dat*, als wanneer het voegwoord aanduidt een bepaald geval, waarin, of eene voorwaarde, waaronder iets dat volgt zal plaats grijpen, b. v. Deut. 8:19, „bijaldien (in geval dat) gij andere goden navolgt, betuig ik u, dat gij voorzeker zult vergaan", Richt. 4:8: „bijaldien (in geval dat) gij met mij optrekt, zoo enz". Verg. 1 Kon. 9:6, 7; Exod. 32: 32. Deze beteekenis kan אִם op onze plaats niet hebben, daar hier geen *verondersteld* geval of *voorwaarde* genoemd wordt, maar iets werkelijks, het feit namelijk dat Jahveh het leven van zijn knecht tot een schuldoffer stelt. 2⁰ Eene tweede beteekenis heeft אִם, waar het, staande ter aanduiding van een tijd of tijdstip wanneer of waarop, vertaald moet worden door *wanneer*, *wann*, *quum*, *quo tempore*, somtijds *quoties*, b. v. Job 7:4: „wanneer ik mij nederleg, dan" enz. en Ps. 63:7; Exod. 1:16; Jer. 14:18; Am. 7:2. Ook deze beteekenis voegt hier niet, dewijl hetgeen de apodosis inhoudt t. w. „het zien van nakroost" niet plaats heeft op het oogenblik dat, of zoo dikwerf als het schuldoffer gesteld wordt; waarom het dan ook heet in futuro *hij zal zien*. 3⁰ Eene derde beteekenis heeft אִם, waar een onmogelijk geval gesteld wordt, als wanneer de vertaling moet luiden: *al — ook*, *of al*, *ofschoon*, *wenn auch*, *wenn gleich*, zooals b. v. Jes. 1: 18: „Al waren ook uwe zonden als scharlaken" enz. Verg. Jer. 5: 2; 51: 14. Doch ook deze beteekenis past hier niet, dewijl hier geen onbestaanbaar of onmogelijk geval gesteld wordt, maar een feit, dat in de werkelijkheid was ingetreden.

Zullen de woorden „hij zal nakroost zien" enz. apodosis van אִם kunnen zijn, dan zou dit voegwoord de beteekenis hebben moeten óf van *naardien*, *dewijl*, *da* (Gesenius), óf van *nadat*, *nachdem*, in welke beteekenissen ik niet geloof dat אִם ergens voorkomt. (Zie Hitzig, p. 574). Er blijft dus niets anders over dan te stellen, dat אִם t. a. p. staat zonder apodosis, in welk geval met de volgende woorden „hij zal nakroost zien" enz. een nieuwe sententie aanvangt. Op de vraag, of אִם zonder apodosis kan staan, en wat er in dit geval door wordt aangeduid, antwoordt 4⁰ eene vierde beteekenis van אִם, zoo dikwerf er,

met of zonder eedzwering, eene sterke of plechtige bevestiging of ontkenning wordt uitgesproken. In dien zin komt אִם voor, verbonden met alle personen van het werkwoord. Zoo spreekt Jahveh, 1 Sam. 3: 4: „*indien* (אִם) de ongerechtigheid van het huis van Eli — zal verzoend worden"! d. i. zij zal niet verzoend worden. 2 Sam. 11 : 11 zegt Uria: „indien (אִם) ik dit zal doen", m. a. w. ik zal dit geenszins doen. 2 Sam. 14: 19 zegt eene vrouw tot David: „*indien* iemand — zou kunnen afwijken van iets dat de koning heeft gesproken", om aan te duiden, dat niemand dat zou kunnen. Joz. 14: 9 zweert Mozes: „indien niet dit land — u en uwe kinderen ten erfdeel zijn zal", m. a. w. het zal u zekerlijk ten erfdeel zijn. Job 1: 11 zegt de Satan tot God: „strek uwe hand uit naar al wat Job bezit; *indien* hij u niet in uw aangezicht zal zegenen", m. a. w. hij zal u zeker laten varen. Ps. 89: 36 zweert Jahveh: „indien Ik aan David liege", d. i. ik zal zeker mijn woord aan hem gestand doen. Jes. 22: 14: „indien ul. deze ongerechtigheid vergeven wordt", m. a w. zij zal u gewis niet vergeven worden! Jerem. 14: 11 spreekt Jahveh: *indien* Ik niet voor ú tusschenbeiden treed", m. a. w. dit zal ik voorzeker doen. Ezech. 18: 3 zegt Jahveh: „indien het u meer gebeuren zal, dit spreekwoord in Israël te gebruiken", m. a. w. voorwaar! dit spreekwoord zult gij niet meer gebruiken, en 33: 11: „indien Ik lust heb in den dood des goddeloozen" d. i. Ik heb daarin geen lust. 1 Kon. 20—23 wil de koning van Syrië, door Achab overwonnen, den strijd hervatten en zegt: „hun goden zijn berggoden; daarom zijn zij sterker geweest dan wij; doch laat ons op het vlakke veld strijden; *indien* wij niet sterker zijn, dan zij"!, daarmee te kennen gevende: „dan zullen wij, buiten twijfel, sterker zijn dan zij". Ook Nehemia laat de kinderen Israëls zweren: „*indien* gij uwe dochters aan hunne zonen geven zult, en *indien* gij uit hunne dochters voor uwe zonen of voor u nemen zult", d.i. zweren: wij zullen dit niet doen. Meer voorbeelden van אִם, ook als de 2de persoon volgt, om eene sterke ontkenning uit te drukken, leveren Gen. 21: 23; 31: 50, en Gen. 26: 29, waar Abimelech tot Abraham zegt: אִם תַּעֲשֵׂה עִמָּנוּ רָעָה, „*indien*

gij ons kwaad doet", om plechtig te betuigen: neen, gij zult ons geen kwaad doen!

Passen wij deze beteekenis van אִם op Jes. 53:10 toe, dan wendt de profeet zich tot Jahveh en wil, als met een plechtige betuiging, met de woorden: „*indien* Gij zijn leven zult stellen tot een schuldoffer"! te kennen geven: voorwaar! dat zult Gij niet doen! Mocht het Jahveh hebben behaagd hem te verbrijzelen; tot een schuldoffer hem stellen, dit zou Jahveh niet! Bij deze opvatting, waartegen grammatisch niet het minste bezwaar bestaat, zijn de volgende woorden: „hij zal nakroost zien" geen apodosis (indien — zoo), wat, naar wij zagen, niet kan, maar staan, als eene plechtige uitspraak, op zich zelven. Hitzig vertaalt dienovereenkomstig: „Wenn Du machest zum Schuldopfer sein Leben"!, laat dan, zonder in het volgende eene apodosis te zien, een nieuwen zin aanvangen met de woorden: „Er wird Kinder schaun", en voegt er ter verklaring bij: „Sie (diese Wörter) drücken also die feste Zuversicht aus, dass Jehova solches nicht thun werde". Deze opvatting is te opmerkelijker, daar Hitzig elders in het lijden van „den knecht van Jahveh" een soort van equivalent ziet en dus geacht mag worden, niet door dogmatischen afkeer van deze voorstelling, maar enkel door grammaticale gronden in zijne vertaling en verklaring zich te hebben laten leiden. Ook Reuss, *Les Prophètes*, t. II: p. 278, 279 vertaalt: „Ah tu ne donneras pas sa vie en expiation! Il verra des neveux, il prolongera ses jours"; en voegt er tot verklaring bij: „Si tu donnes" c'est à dire: „Tu ne donneras pas", echter zonder in eenige critiek te treden van het tegenovergesteld gevoelen, en zonder zich rekenschap te geven van de consequentiën, die zijne vertaling met zich voert.

Wel verre derhalve, van te leeren, gelijk men gewoonlijk meent, dat Jahveh zijnen knecht (de vrome lijders onder Israël) tot een schuldoffer stelt, spreekt de profeet op het plechtigst, in den vorm eener apostrophe tot Jahveh zelven, de overtuiging uit, dat het lijden en de dood van den knecht niet moeten beschouwd worden, als ware hij een schuldoffer. De volgende woorden: „hij zal nakroost zien" enz., nu niet langer apodosis van אִם, maar tegenstelling, stellen dit, zoo mogelijk, nog

duidelijker in het licht. In plaats toch, dat „de knecht van Jahveh” tot een schuldoffer zou gesteld worden, zou het tegendeel plaats hebben; want „de knecht van Jahveh” zou leven, herleven in eene talrijke nakomelingschap.

Werd een schuldoffer, ter betaling van eenige schuld, gedood, zonder er voor zich zelven eenige vrucht van in te oogsten, dit zou het geval met „den knecht Gods” niet zijn. Hadden de vromen onder Israël, als medeballingen, de smarten van hun volk gedragen, zij zelven zouden hiervan niet, als waren zij gesteld tot een piaculum, het slachtoffer zijn, zij zelven niet aan het met hun lijden door Jahveh beoogde heil hunner volksgenooten worden opgeofferd. „De knecht” mocht lijden en sterven, maar zijn dood zou zijne verheerlijking zijn; leven zou hij, herleven in een talrijk nakroost, en, ten loon voor het onschuldig gedragen leed, opwassen tot een groot en machtig volk, bestemd om, als dienaar van Jahveh, de vrede van Israël, het licht der wereld te zijn.

Met deze verklaring van vs 10 b worden alle exegetische moeielijkheden uit den weg geruimd, die tegen de gewone interpretatie zich verheffen. Dat de rede van den profeet, nadat eerst in den derden persoon over Jahveh gesproken is, bij wijze van apostrophe zich plotseling wendt tot Jahveh zelven, kan geen zwarigheid baren, daar zulks in den levendigen stijl van den auteur niets ongewoons is. Men vergelijke 63: 11—19; 51: 11, 12; en, wat althans de persoonsverwisseling betreft, ook 53: 11, 12 verg. met vs 10.

Vraagt men ten slotte, wat den profeet, indien hij zoo iets heeft willen uitdrukken, mag bewogen hebben om zich bij voorkeur te bedienen van het woord אָשָׁם, en niet b. v. van חֵרֶם: ik antwoord, dat hij dit had kunnen doen, maar dat hij zich in dit geval minder passend zou hebben uitgedrukt dan nu. Cherem beteekent *ban*, *vernietiging* (Joz. 6: 18; 7: 12; Jes. 34: 5). Maar dat de knecht geen object van banvloek zijn zou, dit behoefde hij waarlijk niet te verzekeren. Zoo iets kon wel bij niemand opkomen ten aanzien van „den rechtvaardige”, die niet om eigen zonden leed. Anders was het gesteld ten aanzien van אָשָׁם. Dat een onschuldige gesteld werd tot een schuldoffer, kon bij de tijdgenooten van den profeet, na al wat hij vooraf omtrent

het lijden van „den knecht Gods" tot heil van zijn volk gezegd had, even licht opkomen, als dat zij het er voor hielden, „dat hij door God geslagen en geplaagd was". Ook Jeremia's en Ezechiël's tijdgenooten beweerden, naar wij zagen, dat onschuldigen van de zonden van het voorgeslacht het slachtoffer waren. De voorstelling, dat door den dood van onschuldigen, als door een schuldoffer, zonde werd verzoend, was buitendien onder Israël niet vreemd, en kon den profeet, behalve uit eigen ervaring, Jes. 66: 3a, uit de schriften zijner voorgangers bekend zijn. Wanneer b. v. Micha 6: 7 schrijft:

Zal ik mijn eerstgeborene geven *voor mijne overtreding?*
De vrucht mijner lendenen 1) *ter ontzondiging mijner ziel?*

gaat hij hierbij uit van de onderstelling, dat, in de meening des volks, Jahveh in zulke offers, ter betaling van de zondeschuld, door anderen gemaakt, een welgevallen had. Waar zulke voorstellingen bestonden, waar het menschenoffer, zelfs onder Jahvehdienaars, in zwang was en door Jeremia, Ezechiël en ook door onzen profeet of een zijner tijdgenooten Jes. 66: 3, bestreden werd, hoe licht kon daar het door den profeet geschrevene den indruk verwekken, als ware hij van meening, dat „de lijdende knecht van Jahveh" door Jahveh tot een schuldoffer gesteld was, en, als zoodanig, aan het heil van het volk was opgeofferd. Om dit te verhoeden en duidelijk te doen uitkomen, dat het lijden der vromen, niet alleen niet, zooals hunne tijdgenooten meenden (1—4), een straf was voor hunne eigen zonden, wat de profeet reeds vroeger ontkend had, maar hun ook niet te hunnen koste was opgelegd, kon geene uitdrukking gepaster zijn, dan deze, dat Jahveh hem niet gesteld had tot een schuldoffer.

Laat ons na deze opmerkingen den tekst nogmaals aandachtig overzien, opdat blijke, hoe goed de gegeven verklaring van vs 10 in den samenhang past. De beschrijving van „den knecht van Jahveh", Jes. 53, is gesplitst in twee deelen. Tot aan vs 10a wordt het lijden en de verdrukking van „den knecht Gods" geschetst en worden praeterita gebruikt. Daarop

---

1) Hebr. בֶּטֶן. Deze meer vrije vertaling heb ik mij veroorloofd, omdat hier geen sprake zijn kan van den moederschoot, waarvoor elders het woord בֶּטֶן gebruikt wordt.

volgen dan van vs 10_b—12 zijne rehabilitatie en verheerlijking in futuro.

vs 9 Men stelde zijn graf bij goddeloozen;
Onder rijkaards 1) was hij in zijn dood;
vs 10_a Doch het was Jahveh's wil hem .... te verbrijzelen 2).

Toch zou het vrome volk van dit alles niet het slachtoffer zijn: want

vs 10^b Neen, voorwaar! Gij zult zijn leven niet stellen tot een schuldoffer!

Integendeel:

Hij zal nakroost zien en zijne dagen vermenigvuldigen;
Het werk van Jahveh zal door zijne hand gelukken.
vs 11 Van het lijden zijner ziel ontheven, zal hij het (heil van Jahveh, de zegepraal van Jahveh?) zien (daarvan getuige zijn) en (aan de aanschouwing er van) zich verzadigen 3).
Door zijne kennis (van Jahveh) zal mijn rechtvaardige knecht 4) velen brengen tot rechtvaardigheid,
en (want) *hunne overtredingen zal hij dragen* 5).
vs 12 Daarom geef Ik hem een deel onder grooten;
en met machtigen zal hij buit deelen;
daarvoor, dat hij zijn leven aan den dood ter prooi liet,
en met de goddeloozen is gerekend,
terwijl hij toch de zonden van velen droeg;
en voor de overtreders gebeden heeft 6).

---

1) De beteekenis van עָשִׁיר in dit verband is niet geheel zeker. Zooveel alleen staat vast, dat dit woord in het parallelisme niet antithetisch tegen „goddeloozen" overstaat, maar, daaraan gecoördineerd, een soortgelijke beteekenis moet hebben.

2) Wegens de onzekerheid van den tekst, laat ik הֶחֱלִי onvertaald. Dit neemt echter niet weg, dat de woorden וַיהוה חָפֵץ דַּכְּאוֹ zeer verstaanbaar zijn. Verg., wat het laatste woord betreft, מַרְפֵּא, vs 5.

3) Verg. Ps. 17: 15.

4) Zóó Gesenius, De Wette, v. d. Palm, Hitzig, Reuss, Kuenen, bl. 43. Over den minder gewonen vorm צַדִּיק עַבְדִּי zie Hitzig, *Der Profet Jes.* p. 575 en p. 347 in zijne aant. op זָר מַעֲשֵׂהוּ, Jes. 28: 21, waar hij zich beroept op Ewald, § 501. Men zie voorts Gesenius, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, § 183 *e*, die, behalve Jes. 53: 11, ook aanhaalt Jer. 3: 7, 10: בְּגוֹדָה אֲחוֹתָהּ, „hare trouwelooze zuster".

5) Deze woorden, aan het slot van vs 11, schijnen mij toe in dezen samenhang misplaatst, en later, misschien ten gevolge van eene verkeerde opvatting van יַצְדִּיק sensu forensi, in den tekst te zijn ingeslopen. „De knecht van Jahveh" toch kon na zijne verheerlijking de overtredingen van anderen niet dragen (יִסְבֹּל). Anders is het ten aanzien van vs 12, waar niet het futurum staat, maar נָשָׂא, *hij heeft gedragen,* met het oog op hetgeen hij in de dagen zijner vernedering geleden had. Wat hier van zij, tot mijn betoog doen deze woorden niet af of toe.

6) Het woord beteekent, door voorbede voor iemand tusschenbeiden treden. Hoe de vromen zich voor de overtreders in de bres stelden door hunne voorbede, leeren Jes. 63: 15 v.; Jer. 4: 10; 7: 16 14: 7; 27: 18.

Heb ik goed gezien, dan bevat Jes. 53 eene theodicé, met betrekking tot het lijden der Israëlietische vromen, der ware Jahvehdienaars, in de ballingschap. Tegenover dezulken onder zijne tijdgenooten, die de vromen wegens het harde lot, dat hen, juist wegens hun trouw aan Jahveh, in dubbele mate trof, miskenden en verachtten, wijst de profeet aan, dat de oorzaak van dat lijden gelegen was in hunne solidariteit met het afvallige en door Jahveh getuchtigde volk, waartoe ook zij als medeballingen behoorden. Het doel van Jahveh hiermee was niet, hen te plagen, maar opdat zij door hun zedelijken invloed, door hunne kennis en godsvrucht, voor hunne volksgenooten en hierdoor ook voor de heidenwereld ten zegen zouden worden, een doel, dat niet zou hebben kunnen bereikt worden, wanneer de vromen van de gemeene ellende waren verschoond gebleven, m. a. w., wanneer zij de zonden van hun volk niet medegedragen hadden. De theodicé betreft niet het lijden van enkele personen, maar van Israël als volk. Mochten ook de individuën sterven, Israël, als volk Gods, zou niet ondergaan, maar herleven in eene talrijke nakomelingschap en, als eene machtige en gelukkige natie, de zegen der wereld worden.

De Babylonische profeet heeft met zijne voorgangers gemeen, dat hij, evenals zij, aan de verheven bestemming van Israël, als volk van God, gelooft. Hij onderscheidt zich van hen daarin, dat, terwijl zij het ideaal van Israël's toekomst vastknoopen aan de herstelling van het Davidisch stamhuis op den troon van het hereenigd Israël en Juda (Amos, Hosea, Jesaia, Micha, Sacharja, c. 9: 9, 10), eene verwachting, die, ook na den ondergang van beide rijken, bij Jeremia en Ezechiël blijft voortleven, — hij daarentegen, met terzijdestelling hiervan, het toekomstig heil van Israël verwacht van het volk in 't algemeen, bepaaldelijk, van de kern der natie, en voor den Davidischen koning den lijdenden en zegepralenden „knecht van Jahveh" in de plaats stelt. Was de verwachting van de herstelling van het Davidisch koningschap bij de vroegere profeten historisch gerechtvaardigd, zoo lang een vorst uit dit stamhuis, ook na de scheuring des rijks en de wegvoering der tien stammen, over Juda den schepter bleef

voeren, en kon men op dit schoon verschiet nog staren in het begin der ballingschap, die hoop moest, ten gevolge der staatkundige omstandigheden, gaandeweg flauwer worden en eindelijk verdwijnen. Intusschen bleef het profetisme aan Israëls bestemming gelooven, maar de hoop der toekomst werd nu niet langer aan het koningshuis verbonden, maar gebouwd op de trouw van Jahveh en de zedelijke kracht der natie zelve. De lijdende maar zegepralende „knecht Gods" vervangt den toekomstigen koning uit het huis van David, en het aan dit huis beloofde heil wordt nu toegezegd aan de kern des volks, Jes. 55: 3, 4. Hoeveel hooger reikte in dit opzicht het zedelijk ideaal van den Babylonischen profeet dan dat van zijne voorgangers! Dáar de strijdende en triomfeerende koning, de groote held, die door de macht der wapenen Israël stellen zou aan de spits der volken, hier „de knecht Gods", het vrome volk, dat, schijnbaar ondergaat, maar telkens herleeft, om Israël vrede te brengen en het licht der volken te worden.

Opmerkelijk is het, hoe, bij de gemeenschappelijke overtuiging der oudste Christenen, dat het profetisch ideaal in Jezus was verwezenlijkt, de Christenen uit de Joden in hem, den gekruisigde, maar door Gods rechterhand verhoogde, de koningsprofetie vervuld zien, Paulus daarentegen en de Paulinische schrijvers na hem hoofdzakelijk zich vasthouden aan de voorstellingen van den Babylonischen profeet. De apostolische prediking, waarvan de eerste hoofdstukken van het boek der „Handelingen" bericht geven, ziet in Jezus het koningsideaal vervuld van Ps. 110 en Ps. 2, en huldigt hem als den koning, die, aan Gods rechterhand gezeten, zijne vijanden stelt tot een voetbank zijner voeten, Hd. 2: 34—36, en tegen wien de koningen en machtigen der aarde, hoewel te vergeefs, zich aankanten, Hand. 4: 25—28, en als den vorst, dien God uit Davids lendenen verwekken zou, Hand. 2: 30, 31. De Joodsch-Christelijke schrijver van het boek der „Openbaring", aan deze prediking zich aansluitend, stelt Jezus, den verheerlijkten Messias, voor, als den koning, die, volgens Ps. 2, „over de volken heerschappij voeren, met een ijzeren staf hen weiden en hen verbrijzelen zal als pottebakkers vaten", Openb. 2: 26, 27; of als het rijsje uit den tronk van David (Jes. 11: 1 v.), den

leeuw uit Juda's stam, Openb. 5: 5; 22: 16 (Gen. 49: 9). Paulus, van zijne zijde, erkent wel de afstamming van Jezus, naar het vleesch, uit David, maar hecht daaraan blijkbaar geen gewicht, Rom. 1: 4, en schildert het godsrijk met trekken, voor een goed deel aan den tweeden Jesaia ontleend, Rom. 10: 15 (Jes. 52: 7); vs. 16 (Jes. 53: 1); vs. 20 (Jes. 65: 1); 11: 26 (Jes. 50: 20); vs. 34, 35 (Jes. 40: 13, 14), terwijl zijne voorstelling van den Christus, 2 Cor. 5 : 21, op treffende wijze beantwoordt aan de ideale teekening van den knecht Gods, Jes. 53. Had deze, met zijne volksgenooten solidair, hunne krankheden en smarten, het gevolg van hunne zonden, gedragen, opdat hij, onder hen levende, de zedelijke kracht der natie zijn en blijven zou, zoo was, naar Gods beschikking, ook de heilige, „die geene zonde kende", door in gemeenschap te treden met de zondige menschheid, haar ten gevalle „tot zonde gemaakt", aan de ellende onderworpen, die aan de zonde is verbonden, opdat zij, wederkeerig, in gemeenschap met hem, voor God rechtvaardig worden zou. Men vergelijke hiermee de soortgelijke voorstelling van den Paulinischen auteur van 1 Petr., Hdst. 2: 22—25, wiens Christusbeeld insgelijks geschetst is naar Jes. 53, en voorts Hand. 8 : 28—35.

Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in de evangeliën. De Joodsch-Christelijke evangelist ziet overal in Jezus den koning Israëls, Matth. 2 : 2, de ster, die zou opgaan uit Jacob (Num. 24: 17), laat hem begroeten als Davids zoon, 9 : 27; 15 : 22; 21 : 9, 15, en ziet in hem, 2: 5, 6 en 21 : 5, de vervulling van de Messiasprofetie, Micha 5 : 1 v. en Sach. 9 : 9, 10. In overeenstemming hiermee, laat hij Jezus, langs de rij der koningen van Juda, afstammen van Israëls grooten koning, ziet in Achitofel, die David, zijn vorst, verried, den typus van Judas, 27 : 5, construëert zelfs, 27 : 5, naar trekken aan David en voor Davidisch gehouden Psalmen ontleend, bijzonderheden in de lijdensgeschiedenis van Jezus, 27 : 34 (Ps. 69 : 22) en vs. 43 (Ps. 22 : 9), en toont, 8 : 16, 17, waar hij Jes. 53 : 4 als profetie beschouwt van de wonderen van Jezus, de voorstelling van den profeet niet te vatten. Niets van dit alles vinden wij in het Paulinisch evangelie. Jezus wordt te Bethlehem geboren, maar niet om Micha 5 : 1 te vervullen, maar om, echt universalistisch, als burger te worden ingeschreven in de

registers van den Romeinschen staat. De toepassing van de koningsprofetie wordt op de aan Mattheus parallele plaatsen opzettelijk vermeden en de naam van David in den jubelkreet 19: 38, blijft achterwege. De feiten, naar Davidische typen door Mattheus geconstruëerd, worden teruggebracht tot hunne oorspronkelijke eenvoudigheid of weggelaten; en waar ook hij, evenals Paulus, aan de afkomst van Jezus uit David vasthoudt, heeft deze niet plaats uit de koninklijke lijn, 3: 23—38. Daarentegen sluit hij, in onderscheiding van Mattheüs, zich aan met blijkbare voorliefde aan Deutero-Jesaia, 3: 4 (Jes. 40: 3), teekent Jezus, naar dienzelfden profeet, als „een licht der volken", 2: 32, en den aard zijner zending, 4: 18—21, naar Jes. 61: 1. Ook laat hij Jezus, in onderscheiding van Mattheüs 26: 64, niet zonder voorbehoud, de belijdenis afleggen, dat hij de Christus is 23: 67—70, en ziet in zijn lijden het beeld van den lijdenden knecht Gods, 18: 31—34; 21: 37; 23: 34 (Jes. 53: 12), die door lijden in zijne heerlijkheid zou ingaan, 24: 26, 27. Het onderscheid dier beide typen werd later, ten gevolge van de fusie der partijen, in de Christelijke geloofsleer uitgewischt. Voor de historische critiek van onze dagen was de taak weggelegd, om, met erkenning van den principiëlen strijd der partijen, de beide typen opnieuw te onderscheiden, terwijl, als gevolg hiervan, aan de dogmatiek de keus verblijft, óf met de Joodsche Christenen Jezus te huldigen als den theocratischen koning, óf, in den geest van Paulus, in hem het beeld te zien van den edelen lijder, den man van smarte, die door God bestemd was, om, onder strijd en lijden, in de menschheid geestelijk voort te leven.

De grootsche en blijvend ware gedachte, in Jes. 53 uitgedrukt, is deze: De deugd der betergezinden onder het menschelijk geslacht ontheft hen niet van de noodwendigheid om het leed en de smarten, door de zonde aan hun geslacht verbonden, mede te dragen. Maar onder het hooge Godsbestuur heeft dit de strekking, om door de zedelijke macht, die van hen uitgaat, de kranke maatschappij, waaronder zij leven, uit hare ellende op te heffen en tot hoogere ontwikkeling te brengen. Ware persoonlijke zonde de maatstaf, waarnaar het lijden der individuën moest beoordeeld worden, dan zou Jezus, de heilige

Gods, niet geleden hebben. Maar nu hij solidair was met het menschelijk geslacht, nu moest ook hij de ellende mededragen die, wegens de zonde, aan het menschzijn noodwendig is verbonden. Doch in hem is het dan ook gebleken, dat dit lijden aan de menschheid ten goede is gekomen, door dat hij, in weerwil van den smaad door hem geleden, in haar gereproduceerd en, als in eene talrijke nakomelingschap geestelijk voortlevend, hare zegepraal over al het verkeerde en onheilige, dat haar geluk verstoort, heeft voorbereid en voor de toekomst waarborgt. Was deze groote lijder uit Israël, Rom. 1 : 4; 9 : 5, dan moge de Israëliet, in plaats van hem te smaden, er roem op dragen, dat van zijn volk uit de ware godsdienst het eigendom der wereld is geworden, en door het Christendom het zegel gezet werd op het woord van den evangelist: „Het heil is uit de Joden". De toekomst van Israël hangt daarvan af, dat het, ophoudende het volk der wet te zijn, het ware godsvolk worde, waarvan de groote onbekende heeft geprofeteerd. Dan zal het erkennen, dat zijne vaderen den grootste zijner zonen ten onrechte gesmaad en verworpen hebben en dat niet allen Israël zijn, die naar het vleesch uit Israël afstammen, maar alleen zij, die, levende naar den geest en de beginselen van Jezus, den Israëliet bij uitnemendheid, in waarheid het „Israël Gods" verdienen genaamd te worden, Gal. 6: 16. Zoo moge de tijd aanbreken, dat het Joodsche volk, den zegen waardeerend, dien het Israël der profetie door Jezus der wereld heeft aangebracht, „tot jaloerschheid verwekt", met de volheid der volken samensmelt tot éen godsvolk, waarin het zijn zal: „God in allen alles", „éen kudde en éen herder".

J. H. SCHOLTEN.

NOG IETS OVER GAL. III : 20 EN, IN VERBAND DAARMEDE, OVER vs. 13 EN 16.

Open brief aan Dr. A. H. Blom.

De lust heeft mij bekropen, om U, mijn veeljarigen vriend, naar aanleiding van de *Verklaring van Gal.* 3 : 20, door U onlangs geplaatst in dit *Theol. Tijdschrift*, bl. 216—227, eens een open brief te schrijven. Ik weet, het zal U aangenaam zijn, dien van mijne hand te ontvangen en daaruit te bespeuren, dat ik uw opstel met de vereischte nauwkeurigheid heb nagegaan. Het is mij dan ook volstrekt niet te doen, om op uwen arbeid te vitten of U lastig te vallen met kleingeestige aanmerkingen, en nog veel minder, om het ontelbaar aantal verklaringen dier beruchte plaats, onder terzijdestelling der uwe, te vermeerderen met eene splinternieuwe, zooals men wil, dat er jaarlijks twee à drie plegen te verschijnen. Integendeel, ik acht, dat gij met goed recht zijt opgetreden tegen den, ook in mijn oog, ongegronden voorslag, door Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, op het voetspoor van Straatman, gedaan, om dat 20ste vs., althans voor een gedeelte, voor onecht te verklaren, en dat gij, in navolging van Holsten en Hoekstra, het bewijs geleverd hebt, dat daartoe voorshands nog geen voldoende reden bestaat. Met U ben ik het, op dit punt, sedert lang in de hoofdzaak ééns, en zooals gij den gang en de strekking van 's Apostels redeneering in hetgeen aan dat vs. voorafgaat duidelijk doet uitkomen, kunt gij op mijne gereede toestemming rekenen. Desniettemin heeft zich in uw betoog eene en andere bijzonderheid aan mij voorgedaan, waar-

over ik met U gaarne eens van gedachten zou wisselen. Die bijzonderheden zijn, zoo ge wilt, voor uw doel van ondergeschikt belang, en zij dingen in den grond niets af op de deugdelijkheid van uw onderzoek. Voor het recht verstand echter van den Brief aan de Galatiërs zijn zij niet van belang ontbloot, en, daar ik weet, hoezeer het U, evenals mij, uitsluitend te doen is, om aan den Apostel zoo volledig mogelijk recht te laten wedervaren, aarzel ik geen oogenblik, mijne bedenkingen niet slechts onder uwe aandacht, maar ook terstond onder die uwer lezers te brengen. Misschien gelukt het mij, in deze dagen van bitteren strijd, vooral op kerkelijk gebied, eene kalme, wetenschappelijke en daardoor vruchtbare discussie uit te lokken over enkele vss. van Gal. III. In elk geval moge mijne exegetische bijdrage, vastgeknoopt aan de uwe, het bewijs leveren van onze goede verstandhouding en onveranderde vriendschapsbetrekking, waarop ik hoogen prijs stel!

Ik begin met Gal. III : 13. Tot dat vs. gekomen, geeft gij bl. 217 de meening van den Apostel in dezer voege op: „Van die wet had Christus ons verlost, nu hij door zijnen kruisdood zich aan haren vloek onderworpen had, die hem ter wille van zijn gerechtigheid trof." Ik meen in deze omschrijving de opvatting terug te vinden, door Hoekstra in de *Godg. Bijdragen* indertijd voorgesteld. Zij komt mij voor, aan Paulus denkbeelden toe te kennen, die hem te eenemale vreemd zijn, welke hij althans niet heeft uitgedrukt in dezen Brief zoomin als in 2 Kor. V : 21. Deze laatste meer of minder gelijksoortige plaats laat ik, om niet te uitvoerig te worden, thans rusten; maar vergun mij een weinig uit te weiden over het door U omschreven vs.! Ik doe U opmerken, dat de Apostel, gekomen aan het einde van zijn betoog, dat de Galatische christenen met de wet niets meer te maken hebben, een beroep doet op de door Christus aangebrachte verlossing, waardoor de zaak, zijns inziens, voor goed is uitgemaakt. Zonder eenig verbindingspartikel voegt hij vs. 13, 14 aan het voorafgaande toe, om er als 't ware de kroon aan op te zetten. Van de wet, wil hij zeggen, en daardoor ook van den vloek der wet, d. i. van den vloek, die daaraan onafscheidelijk verbonden is (vgl. vs. 10), heeft Christus ons door zijn kruisdood

verlost; hij heeft haar teniet gedaan en er een ander beginsel, om behouden te worden en tot gerechtigheid te komen, voor in plaats gesteld, t. w. het beginsel des geloofs, reeds door Abraham in practijk gebracht (vgl. vs. 6, 9). Daardoor is het mogelijk, dat nu ook de zegen van Abraham in Christus Jezus komt tot de heidenen, en dat wij, christenen, de belofte des geestes, d. i. den beloofden geest, ontvangen door geloof (vs. 14). *Hoe* nu echter Christus ons verlost heeft van de wet en haren vloek, dit zegt Paulus hier niet; hij vergenoegt zich enkel met aan te duiden, dat dit geschied is door zijn sterven aan het kruis. Dien kruisdood had hij kunnen vermelden in eigenlijke bewoordingen; maar het is, zoo ik wèl zie, geheel in zijnen eigenaardigen trant, dat hij daartoe eene omschrijving bezigt, waartoe hij door zijne voorafgaande redeneering onwillekeurig gebracht wordt. Evenals vroeger *de zegen* van Abraham, Gen. XII : 3 vermeld (vs. 8), hem aanleiding gegeven had, om van *den vloek*, dien de wet, blijkens Deut. XXVII : 26, noodwendig in haar gevolg voert (vs. 10), te gewagen, doet thans de gekruisigde zich aan het oog zijner verbeelding voor, zooals hij, opgehangen aan een hout, volgens Deut. XXI : 23, *een vloek* scheen geworden te zijn, als 't ware de gepersonifiëerde vloek der wet. Is een ieder, die aan een hout hangt, een *vervloekte* (ἐπικατάρατος), welnu, dan mag Christus wel geacht worden, toen hij stierf aan het kruis, *een vloek* (κατάρα) geworden te zijn, een vloek *voor ons* (ὑπὲρ ἡμῶν), omdat zijn sterven ons ten goede komt, ons van de wet, en dus ook van haren vloek, verlost. In eigenlijken zin kan dit niet bedoeld zijn; de uitspraak der wet, aan Deut. ontleend, zegt dit ook niet en doelt op geheel iets anders. Paulus gaat bij deze aanhaling, evenals bij zoo menige andere, enkel op den klank der woorden af. Niemand is er, die dit niet, bij nauwkeurig onderzoek, moet toestemmen: gij, mijn Vriend! zult dit allerminst ontkennen. Maar nu vraag ik met vrijmoedigheid, wat er dan nu nog overblijft van uwe omschrijving: „Dat Christus zich door zijn kruisdood aan den vloek der wet onderworpen heeft." Dit is aan Hoekstra, niet aan Paulus, ontleend. Het is in zijne woorden ingelegd, niet daaruit afgeleid. Ik meen hier de zucht te bespeuren, om bij hem diepzinnigheden te zoeken, waarvan hier geen spoor

aanwezig is. Zonderling! De kerkelijke Dogmatiek heeft zich van deze plaats meester gemaakt, ten einde daarin steun te hebben voor eene harer meest geliefkoosde leerstellingen. Zij heeft daardoor de oogen der uitleggers verduisterd, zoodat dezen den eenvoudigen zin der woorden niet meer konden zien, of liever zij heeft hunne oogen gescherpt, ten einde daarin zoo mogelijk iets te ontdekken van hetgeen hun bij voorkeur ter harte ging. Nu heeft zeker die Dogmatiek U zoomin als Hoekstra dezelfde parten gespeeld; ik meen mij zelfs te herinneren, dat hij vrij uitvoerig heeft aangetoond, dat hier van geen *strafdragen in onze plaats* sprake is, en ik twijfel geen oogenblik, of gij stemt daarmede in. Maar desniettemin hebt gij zoowel als hij, altijd nog onder den invloed der oude Dogmatiek, gemeend, dat in zulk een locus classicus toch iets gansch bijzonders schuilen moest, dat daarin althans eene diepte van gedachten gevonden werd, niet dan met groote inspanning van krachten te peilen en voor het gewone menschenverstand ternauwernood te doorgronden. Indien het zoo ware, het betoog zou voor de eenvoudige Galatiërs zeker min gepast zijn geweest en ook met de omstandigheden, waaronder Paulus den Brief haastig neerschreef, weinig overeenkomstig. Maar het is zoo niet. De aanhaling van Deut. moet enkel dienen, om aan te wijzen, dat met de voorafgaande phrase gedoeld werd op den kruisdood van Jezus, op zijn hangen aan een hout. Die aanhaling zou zijn achterwege gebleven, zoo daarvan gesproken ware in meer eigenlijke bewoordingen. Maar de verleiding, om zich, overeenkomstig het gevoerde pleidooi, pikant uit te drukken, was te groot, en de gelegenheid, die zich aanbood, om tegenover de εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ eene nieuwe tegenstelling te voorschijn te brengen, te gunstig, dan dat de levendige geest des Apostels daaraan zou ontkomen zijn. Het oxymoron, door hem opgevoerd, heeft hier, evenals bijv. H. II : 19, het vermoeden gewekt, alsof door hem meer gezegd of althans bedoeld ware, dan werkelijk het geval is. Niets anders verklaart hij hier, dan dat Christus door zijn kruisdood, ten onzen behoeve ondergaan, ons verlost heeft van de wet, en dus ook van haren vloek. Op wat wijze echter deze verlossing door dien kruisdood is teweeggebracht, zegt hij niet en behoefde hij ook niet te zeg-

gen. Het groote feit, waarop hij wijst, sprak ook reeds κατ' ὄψιν duidelijk genoeg en werd overigens door niemand betwijfeld. Zoo waarlijk Christus aan het kruis gestorven was, waren zij van den vloek der wet verlost, zoodat zij met de wet en het wettelijk standpunt nu niets meer te maken hadden.

Het zou kunnen zijn, dat mijne verklaring, hoe aannemelijk ook, een ledig bij U achterliet, hetwelk U, zoolang het niet is aangevuld, verhinderde haar goed te keuren. Misschien is dit ook bij anderen het geval, die nu eenmaal gewoon zijn, op eene voor de Dogmatiek van Paulus zoo belangrijke plaats zóólang te turen, totdat zij ten laatste de eenvoudigheid van blik verloren hebben, tot recht verstand zijner woorden onmisbaar. Hoe heeft dan toch wel de Apostel, al laat hij er zich hier niet verder over uit, die verlossing van de wet door den dood van Christus zich voorgesteld? vragen zij. Ik ben bereid tot beantwoording dier vraag, doch ga daartoe niet over, zonder vóóraf uitdrukkelijk herinnerd te hebben, dat de door mij gegeven verklaring niet afhangt van de meerdere of mindere aannemelijkheid van mijn antwoord op die vraag, hetwelk daarbuiten om gaat. Ook weer ik den schijn van mij af, alsof het mij te doen ware, om mijne eigene zienswijze toe te dichten aan den Apostel, die zich daaromtrent niet nader heeft verklaard. Onder deze voorwaarden dan kom ik er voor uit, dat, volgens Paulus, het *hoe* hierin moet gelegen zijn, dat in Christus, den vlekkeloos reinen, den aan God gehoorzamen en getrouwen Zoon, het groote beginsel des geloofs, te midden der zwaarste beproeving, getriomfeerd en daardoor dat der wet volkomen en voorgoed vernietigd heeft, zoodat allen, die met hem in gemeenschap treden, het wettische standpunt teboven zijn of van de wet en daardoor ook van haren vloek voor altijd zijn verlost geworden. Nu de wet vernietigd is, ligt dat overwonnen standpunt achter hen. Zij zijn niet zoozeer bevrijd van een last, die op hen drukte, als wel verlost *uit* (ἐκ) een toestand, waarin zij vroeger verkeerden, den toestand van het εἶναι ὑπὸ κατάραν, van het εἶναι ἐξ ἔργων νόμου of ὑπὸ νόμον. Zie gij nu, mijn Vriend! of gij, na al het door mij gezegde, vrijheid vinden kunt, om Uwe geïncrimineerde omschrijving van vs. 13 te wijzigen! Ik erken echter, voor de verklaring van vs. 20, waarom het U vooral te doen was,

is dit meer of minder onverschillig, en in zóóver ik U op eene opvatting, door U slechts in het voorbijgaan aangestipt, gevat heb, moet ik U zelfs om verschooning vragen. 't Was toch ook slechts naar aanleiding van uw opstel, dat ik mij deze uitweiding veroorloofd heb.

Eene soortgelijke bedenking is het, die ik heb in te brengen tegen het door U geschrevene op bl. 218 naar aanleiding van vs. 16. Ook deze raakt uwe verklaring van vs. 20 niet rechtstreeks, maar verdient desniettemin uwe onverdeelde opmerkzaamheid. „De beloften", zoo schrijft gij, „waren gedaan „aan Abraham en aan zijn zaad. Zij hadden dus twee objec„ten gehad. En sprak de Schrift in het enkelvoud van τὸ „σπέρμα, dan moest dit ook naar de pneumatische exegese „van één persoon verstaan worden, en deze kon geen ander „zijn dan Christus. Zoo golden de beloften dan Abraham, „die ze ontving, en Christus, in wien zij vervuld zouden wor„den" enz. Waartoe die opmerking dient van de *twee* objecten, die de beloften, aan Abraham gedaan, gehad hadden, begrijp ik niet. Liefst laat ik haar onaangeroerd, alsof zij door U niet gemaakt ware; want zij zou, vrees ik, aanleiding kunnen geven tot verwarring. Maar in elk geval ligt bij uwe woorden, zoo ik wèl zie, eene min juiste opvatting van vs. 16 ten grondslag, die ik, omdat zij tot dusver nog altijd de meest gewone is, te eerder moet tegenspreken, nu zij ook door U gehuldigd wordt. Waartoe toch buiten noodzaak den Apostel eene redeneering toegedicht, zóó zonderling dat hare ongerijmdheid den opmerkzamen lezer terstond in het oog valt? Ik stem U toe, de exegeet, indien hij getrouw tewerk gaat, is daarvoor niet aansprakelijk; maar hij blijft toch verplicht, zijnen auteur, zoo deze hem achting en eerbied inboezemt, geene dwaasheden in den mond te leggen. En eene dwaasheid ware het toch, uit het enkelvoud van het collectivum σπέρμα het besluit af te leiden, dat daarbij slechts aan één *persoon* gedacht moet worden. Maar ik bid U, denkt Paulus hier metterdaad aan één *persoon*? Ik voor mij zie geen de minste reden, om bij de woorden: ὡς ἐπὶ πολλῶν aan vele individuën te denken. Wat verhindert, in gedachten σπέρματα, dat onmiddellijk voorafgaat, te herhalen? Men is daartoe zelfs verplicht, juist omdat het onmiddellijk voorafgaat.

Zoo vul ik ook bij ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός in: scil. σπέρματος. Paulus wil zeggen: Let wèl! Er staat geen meervoud *zaden*, maar het enkelvoud *zaad*. Met andere woorden: Niet aan alle nakroost van Abraham is de belofte geschied, niet aan dat van Hagar door Ismaël, of aan dat van Sara door Izaäk uit Ezau, om van de kinderen van Ketura niet te spreken, maar aan *het zaad*, d. i. het ware, geestelijke nakroost van Abraham, waartoe allen behooren, die door het geloof in zijne voetstappen gaan (vgl. Rom. IV : 12, 13). Dat ware nakroost van Abraham, aan hetwelk, evenals aan Abraham, de beloften gedaan zijn en vervuld worden, is χριστός, zegt hij. Wat hij daarmede bedoelt, zal ons straks blijken. Nu merk ik nog slechts op, dat er niet gezegd wordt, gelijk gij het uitdrukt, dat die beloften *in* Christus zouden vervuld worden, maar veeleer *aan* hem. Er is toch vs. 19 bepaaldelijk sprake van τὸ σπέρμα, ᾧ (niet ἐν ᾧ) ἐπήγγελται, evenals vs. 16 de aangehaalde woorden luiden: καὶ (niet καὶ ἐν) τῷ σπέρματί σου Daaruit blijkt, dat de Apostel hier niet meer het oog heeft op Gen. XII : 3, door hem vs. 8 gebezigd, noch ook op Gen. XXII : 8, waar gezegd wordt, dat *in hem* of *in zijn zaad* alle volken der aarde zouden gezegend worden, maar veeleer op plaatsen als Gen. XIII : 15 en XVII : 8, waar *aan hem* en *aan zijn zaad* beloofd wordt ἡ κληρονομία. Die erfenis nu, door God aan Abraham en zijn nakroost beloofd, wordt, gelijk bekend is, door Paulus opgevat in geestelijk-theocratischen zin (vgl. Matth. V : 5). En als hij, daarop wijzende, van dat σπέρμα zegt: ὅς ἐστιν χριστός, dan is het, dunkt mij, volkomen duidelijk, dat die benaming χριστός, evenals τὸ σπέρμα, moet worden opgevat als een collectivum, zoodat er hier en vs. 17 door wordt aangeduid „nicht das Individuum in seiner „Isolirtheit, sondern vielmehr mit Bezug auf das, was von „ihm ausgeht, d. h. auf die Gemeinde." Zoo eerst wordt ook het vervolg, tot aan het einde van het Hoofdstuk, recht verstaan. Daarom worden de christenen in Galatië en elders vs. 28 (vgl. vs. 27) gezegd εἷς te zijn in Christus Jezus, d. i. eene geestelijke eenheid uit te maken, tanquam una persona moralis. Zelfs heeten zij, vs. 29, uitdrukkelijk τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι. Het zal U niet onbekend zijn, dat deze verklaring, op het voetspoor van beroemde voor-

gangers (Beza, Drusius, Gomarus, Hammondus, Clericus, Bengel, Ernesti, Noesselt, Doederlin enz.), o. a. door Tholuck in zijn afzonderlijk uitgegeven geschrift: *Das alte Testament im neuen T.*, S. 65—73, met talent is aanbevolen. Mij komt zij de éénige ware voor, en ik zou niet weten, wat daartegen met grond kan worden ingebracht, vooral daar 1 Kor. XII : 12 een tweede ontwijfelbaar voorbeeld aanbiedt van den naam ὁ χριστός, gebruikt in collectieve beteekenis, en dat gebruik gegrond is in het Paulinisch leerbegrip, volgens hetwelk Christus met zijne geloovige volgelingen één lichaam uitmaakt. Ik weet wel, ook bij deze opvatting moet ik, evenals gij, een beroep doen op de pneumatische exegese, door Paulus naar de gewoonte zijner dagen gevolgd; maar zóó ongerijmd, als zij zijn zou, indien hier van individuën sprake ware, is zij hier niet. En ik kom er met vrijmoedigheid voor uit, dat wij, al hebben wij afgeleerd bij het woord des Apostels te zweren, ons toch verblijden mogen, als wij hem, den man vol van vernuft en geest, geene klinkklare ongerijmdheden behoeven te laste te leggen.

Zoo kom ik eindelijk, niet zonder breede omwegen, tot de beoordeeling van hetgeen in uw opstel hoofdzaak is, de verklaring van vs. 20. Ik zal niet zeggen, dat het mij, bij mijn tegenwoordig schrijven, daarom vooral te doen is; maar ik heb toch werkelijk de pen opgevat, om ook daarover mijne gedachten aan U mede te deelen. Gaarne herhaal ik hier, wat ik reeds in den aanvang gezegd heb, dat gij, naar mijn inzien, den gang en de strekking der redeneering van Paulus in dit gedeelte van zijn geschrift voortreffelijk hebt uitééngezet. Ook met de verklaring van vs. 20, door U gegeven, stem ik grootendeels in: ik houd haar, in het algemeen genomen, voor de ware. Doch omtrent ééne niet onbelangrijke bijzonderheid meen ik van U te moeten verschillen. Gij schrijft bl. 220, „dat Paulus hier μεσίτης niet gebruikt in den zin „van *vredestichter*, die twee partijen met elkander verzoent," en dit geef ik U terstond toe. In dien zin komt het bij Paulus nergens voor, en 1 Tim. II : 5 kunnen wij hier veilig buiten rekening laten. Met recht beveelt gij daarentegen „de „algemeene beteekenis van *middenpersoon*" aan. Doch als gij nu onmiddellijk daaraan toevoegt: „zonder dat daarbij bepaald

„aan min of meer tegen elkander overstaande partijen gedacht „is," gaat gij dan niet te ver? Ik erken, de beteekenis van *middenpersoon* laat onbeslist, of en in hoever de partijen meer of minder tegen elkander overstaan, en ook het verband der rede, waarin zij, die de wet ontvingen, niet genoemd worden, doet daarover geen uitspraak. Maar altijd toch brengt, dunkt mij, de vermelding van een *middenpersoon* de gedachte met zich aan twee of meer, tusschen wie hij in staat. Ik kan nog niet zien, dat Theodoretus, die bij ὁ μεσίτης terstond aan Mozes dacht, gedwaald heeft, toen hij schreef, om de benaming te verklaren: ἐμεσίτευσε γὰρ τῷ λαῷ καὶ τῷ Θεῷ, noch ook de Scholiast, die zich de opmerking veroorloofde: ἀναγκὴ γὰρ πᾶσα, τὸν μεσίτην δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων πρὸς ἑαυτοὺς διαφερομένων εἶναι μεσίτην. Ontkend worden kan dit niet, en als iemand aan de woorden: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, in gedachte toevoegt: ἀλλά δυοῖν ἢ καὶ πλειόνων, dan zegt hij iets, wat bij Paulus wel niet te lezen staat, maar toch aan hem niet vreemd is en stilzwijgend bij het door hem gezegde ten grondslag ligt. Maar nu laat gij bl. 221 daarop volgen, dat, „zou het reeds waarschijnlijk moeten geacht worden, dat „de auteur in de beide deelen van dit vs. aan εἷς dezelfde „beteekenis gehecht had, het wel zeker mag genoemd worden „omdat anders de antithese verloren zou gaan." Ik maak groot bezwaar, dit toe te stemmen, en laat dit daarom liefst vooralsnog rusten, om er straks op terug te komen. Als gij er echter onmiddellijk bijvoegt: „Evenmin komt het mij twij- „felachtig voor, dat ἑνός niet een masc., maar een neutrum „is," dan vraag ik hiervoor bewijs. Daar gij het mij onthoudt, stel ik met eenige vrijmoedigheid tegenover uwe onbewezen meening het meer waarschijnlijk vermoeden, dat, aangezien in het tweede lid εἷς voorkomt, ook het voorafgaande ἑνός gehouden moet worden voor een masc., althans zoolang het tegendeel niet bewezen is. En een bewijs voor het tegendeel zoek ik bij U te vergeefs. Zou het misschien in den samenhang te vinden zijn? Op vs. 16 kunt gij U wel niet beroepen, en nog veel minder op vs. 28, waar de christenen gezegd worden, bij het wegvallen van de wezenlijke waarde van uitwendige persoonlijke verschillen, door hunne gemeenschap met Christus εἷς te zijn, niet ἕν. Van een ἕν, *iets*, *dat één*

is, zooals gij het uitdrukt, is hier nergens sprake. Op grond daarvan acht ik het meer of minder uit de lucht gegrepen, als gij beweert, „dat Paulus gedacht zal hebben aan zulk „eene innerlijke eenheid, waarbij geen strijd of tegenspraak „van zich zelf bestaat, maar de verschillende bestanddeelen „tot één harmonisch geheel saamgesmolten zijn." Gij spreekt, bl. 222, van „dat grootsche geheel van Gods heilsverordening, „die met de belofte aan Abraham aangevangen en met de „vervulling van haar in Christus werkelijk tot stand geko- „men was," en zegt, „dat daarin, volgens Paulus, de wet „niet wezenlijk thuis behoorde, maar een vreemd bestanddeel „uitmaakte." Maar ik wenschte mij te kunnen overtuigen, dat de Apostel, toen hij schreef: *ὁ νόμος ἑνὸς οὐκ ἔστιν*, dit bedoeld zou hebben. Met den besten wil is mij dit niet mogelijk. En nu kom ik terug op de door U bl. 221 gemaakte onderscheiding tusschen *εἷς* als één in getal of één in hoedanigheid. Dat onderscheid erken ik, maar de onderscheiding, door U gemaakt, komt mij te scherp en een weinig spitsvondig voor. Beide beteekenissen staan niet tegen elkander over, maar zijn na aan elkaar verwant, zoodat zij niet zelden in elkander overspelen. Wordt er bijv. van God gezegd: *ὁ Θεὸς εἷς ἐστιν*, dan geeft dit niet zoozeer te kennen, dat hij één is in getal, en niet twee of drie, als wel dat hij éénig is en zijns gelijke niet heeft (vgl. Marc. XII : 29, 32, Jac. II : 19). Toegepast op de plaats, die wij trachten te verklaren, duidt deze uitdrukking aan, dat zulk een wetgeving als de vs. 18 beschrevene, *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου*, door engelen en middelaarsdienst tot stand gebracht, meer of minder in strijd is met Gods hoedanigheid of natuur, als welke veeleer medebrengt, dat hij, zonder in schikking te treden of andere bemiddeling te gebruiken, rechtstreeks of onmiddellijk, tanquam e plenitudine potestatis suæ, zijnen wil, d. i. den raad zijns welbehagens, afkondigt of bekend maakt. Bij de wetgeving was dit niet geschied; daarbij was hij in eene schikking getreden; *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* (vs. 19); zij droeg een interimair karakter; dit was daaraan vooral te bemerken, dat zij door tusschenkomst van engelen, door middelaarsdienst was tot stand gekomen (ald.), en — *ὁ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν*. Met andere woorden: krachtens den

naam, dien hij draagt, en het werk, dat hij verricht, is een middelaar *niet van éénen*, is hetgeen hij tot stand brengt, niet de volledige uitdrukking van den wil van éénen, is alzoo — Paulus zegt het niet, maar het ligt zóó zeer in den geest zijner redeneering, dat hij er onmiddellijk op laat volgen, vs. 21: *ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ;* — niet éénig en alleen het werk van God. In één woord, de wet, op zulk eene wijze tot stand gebracht, vertoont een ander, minder verheven, minder absoluut goddelijk karakter dan *αἱ ἐπαγγελίαι*, die onmiddelijk van God zijn uitgegaan (*ἐρρέθησαν*, vs. 16).

Zoo ongeveer geef ik, naar mijn beste weten, de bedoeling van Paulus getrouw terug, en veel van hetgeen door U in het midden is gebracht, komt mij daarbij uitnemend te stade. Datgene, waarin ik van U meen te moeten verschillen, behoef ik nu niet verder op te noemen. Gij ziet, op 1 Kor. XIV : 33 beroep ik mij niet. Misschien zou ik er toe komen kunnen, om, onder aanhaling van Rom. III : 29, het onbetwistbaar recht te handhaven, om te vertalen: *een middelaar is niet* middelaar *van éénen*; maar volstrekt noodig is dit niet. Ook behoef ik niet bij *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* uitdrukkelijk aan te vullen: *ἀλλὰ δυοῖν ἤ πλειόνων*, ofschoon de gedachte daaraan nabij ligt. Maar meen nu daarom niet, dat ik mij zou inbeelden, met opzicht tot deze crux interpretum, den steen der wijzen gevonden te hebben! Veeleer erken ik, dat Paulus hier bij uitnemendheid duister is, zoodat men, om zijne bedoeling uit te vinden, daarnaar raden en gissen moet. Wie durft hier met zekerheid spreken? In dezen staat van zaken kan het ons niet bevreemden, dat men soms vermoed heeft, dat de tekst bedorven zou zijn. Met U erken ik, dat er voor dat vermoeden geen voldoende grond bestaat. Zelfs geloof ik, dat wij, gij zoowel als ik, vrij nabij aan de waarheid gekomen zijn. Wie onzer haar gegrepen heeft, moet door anderen worden uitgemaakt. In elk geval verheug ik mij nu reeds daarover, dat gij mij door uw belangrijk opstel aanleiding gegeven hebt, om met U in briefwisseling te treden. Zij moge, wel verre van in kibbelarij te ontaarden, aan de waarheid bevorderlijk zijn en het kenmerk dragen der duurzame vriendschap, die er is tusschen U en mij!

Leiden, 18 April 1878 J. J. PRINS.

OPMERKINGEN

BETREFFENDE DE THEOLOGISCHE ENCYCLOPEDIE.

Het Ethische Beginsel der Theologie, door J. H. GUNNING Jr. en P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. Groningen, P. Noordhoff, 1877.

Een nieuwe aanvang, door Dr. L. W. E. RAUWENHOFF. Theol. Tijdschr. Jan. en Maart 1878.

Mocht het bevreemding wekken dat ik opmerkingen wensch te geven over een onderwerp, dat — naar aanleiding van Dr. Doedes' Encyclopedie der Christelijke Godgeleerdheid — reeds in de Gids door Dr. Loman [1]) en nu onlangs in ditzelfde Tijdschrift door Dr. Rauwenhoff op in zoo menig opzicht afdoende wijze besproken is, ter verklaring diene, in de eerste plaats, dat ik eene zijde van de zaak in 't oog wensch te vatten waarop de aandacht nog niet of nauwelijks gevestigd werd en die mij aanleiding geeft tevens iets te zeggen over het standpunt der Ethische Theologie, zooals het o. a. in de hierboven genoemde brochure werd aanbevolen; terwijl, ten anderen, in het door Dr. Rauwenhoff geschrevene een en ander voorkomt, waartegenover ik met alle bescheidenheid een afwijkende zienswijze wensch voor te staan.

Indien één onderwerp thans aan de orde is, dan is het de reorganisatie van onze theologische wetenschap; eene reorganisatie die wel is waar reeds voor het grootste deel werd voorbereid en in de onbeschreven encyclopedie, die ons modernen voor den geest zweeft, haar aanvankelijke uitdrukking vond, maar over wier omvang en eischen in sommige opzich-

---

1) Zie het artikel „Spraakverwarring" in *de Gids* van 1877, N°. 3.

ten nog verschil bestaat. Elke poging om hieromtrent tot meerdere klaarheid en eenheid te komen mag daarom op bijval hopen. Nog te meer, dewijl het hier vragen geldt die waarlijk niet alleen belangrijk zijn voor hen die Hooger Onderwijs hebben te geven, neen, maar voor elk die de wetenschap liefheeft, ja en ook in 't bijzonder voor elken conscientieuzen catecheet. Het populaire godsdienstonderwijs kan toch eerst naar eisch worden ingericht, wanneer het bij den onderwijzer zelven geleid wordt door een helder inzicht in den aard en den gang onzer wetenschap.

„Welke plaats behoort de theologie in te nemen in den cyclus der wetenschappen?" Ziedaar een eerste vraag waarmee de Theologische Encyclopedie zich heeft bezig te houden en tevens de eerste waarover ik iets in het midden wil brengen. Ieder gevoelt dat de bepaling van object en methode der theologie hierin mede begrepen is.

De vraag onderstelt, dat de theologie zonder voorbehoud tot den kring der wetenschappen behoort en dus mede aan de algemeene wetten der wetenschap onderworpen is. Is dit zoo? 't Zou niet zoo zijn, indien de naam „wetenschap" uitsluitend moest worden toegekend aan de als exacte wetenschap te boek staande. Heb ik zelf vroeger den wensch uitgesproken dat dit duidelijkheidshalve mocht geschieden [1]), ik neem thans dien wensch liever terug; vooreerst om niet te zeer in conflict te komen met het heerschende spraakgebruik, ten anderen om niet den indruk te geven als zou aan al hetgeen ons denken ook buiten den kring der waarneming bereikt en betoogt, mindere beteekenis en waarde te hechten zijn. Men versta dit echter wel. Ik bedoel in geenen deele dat ik dus ook het onderscheid tusschen geloof en weten niet zoo sterk geaccentueerd zou willen zien. Het tegendeel van dien. Het geloof zij en blijve erkend als een verzekerdheid, niet van mindere wettigheid of waarde, maar wel van anderen aard dan het weten. En evenmin worde dus het onderscheid voorbijgezien tusschen de wetenschap in engeren zin, die niet anders is dan de ordening van dat eigenlijke weten dat alleen op waarneming

1) Zie *Theol. Tijdschr.* 1874, bl. 411.

gebouwd is, en die andersoortige wetenschap, die nevens de resultaten van het exact-wetenschappelijk onderzoek ook het geloof en zijn inhoud opneemt, beide denkend verwerkt en uit beide hare theoriën opbouwt. Wenschte ik vroeger de laatstgenoemde als „wijsbegeerte" gekenschetst te zien, er is geen overwegende reden om haar niet als „wijsgeerige wetenschap" onder de wetenschap in ruimeren zin op te nemen.

Alzoo tweeërlei groep: die der exacte en die der wijsgeerige wetenschappen. Men zou er nog eene derde, die der historische wetenschappen, aan kunnen toevoegen, indien het niet juister scheen deze, als het inleidend deel der wijsgeerige wetenschappen, onder laatstgenoemde hare plaats te geven.

Maar nu nog eens, noodig en van groot belang is het, dat het onderscheid tusschen beide groepen wel in het oog gehouden worde. De exacte wetenschap kan gekenschetst worden als zuivere waarnemingswetenschap. Zij analyseert de waarnemingsverschijnselen, constateert de orde hunner opvolging, brengt het bijzondere onder het meer algemeene, leert in één woord de natuurwetten kennen; en zij opereert bij dit alles met een zinnelijk-verstandelijken apparatus, die bij allen zoo goed als eenzelvig is en dus algemeen als betrouwbaar erkend wordt. De wijsgeerige wetenschap daarentegen gaat wel is waar niet buiten de waarneming om, maar zij blijft er niet bij staan; zij werkt tevens en vooral met een waardeering, die voor 't grooter deel afhankelijk is van de verschillend gewijzigde persoonlijke gesteldheid en dus altijd op geloofsverzekerdheid berust. Van daar dat het een onredelijke eisch is de methode der exacte natuurwetenschap voetstoots te willen overbrengen op het gebied der geestelijke of wijsgeerige wetenschappen.

Trachten wij nu den geheelen cyclus met een vluchtigen blik te overzien, dan behooren tot den kring der exacte wetenschappen, vooreerst, de wiskunde in haar wijdsten omvang, als — niet uitsluitend, maar hoofdzakelijk — de wetenschap van de waarnemingsorde zelve, van de wetten waaraan alle zintuiglijk waarnemen gebonden is, van het raam waarin alle waarnemingsverschijnselen door ons gevat worden; ten andere, de natuurkunde, wederom in den ruimsten zin van

het woord. Met de indeeling dezer laatste hebben wij ons thans niet in te laten. Door Comte — die zich bepaalt, allereerst tot de theoretische, maar ook nog onder deze tot hetgeen hij de fondamenteele of algemeene wetenschappen noemt — wordt zij gesplitst in astronomie, physica, chemie, physiologie en „physique sociale.” Nog eens, ik zal mij hierin niet begeven. Alleen blijve niet onopgemerkt dat de physiologie (of biologie) in elk geval ook het physiologisch of exact-wetenschappelijk deel der psychologie behoort te omvatten; gelijk het exacte deel der sociologie niet mag ontbreken ter plaatse van Comte's „physique sociale.” De meening evenwel als zouden beide laatstgenoemde vakken op deze wijze niet slechts in te leiden, maar geheel te omvatten zijn, behoort onzes inziens tot dien positivistischen waan, die een even onnatuurlijk als onhoudbaar abstentionisme predikt ten aanzien van de vragen en onderstellingen, die ons ten slotte boven alles interesseeren.

Volgt: de kring der wijsgeerige wetenschappen en, als haar inleidend deel, de geschiedkunde (met insluiting van taal- en letterkunde), hetzij in haar geheel zelfstandig beoefend, hetzij ingedeeld bij de onderscheidene wijsgeerige vakken, die in elk geval ieder voor zich met haar hebben aan te vangen. Dat reeds met deze historische wetenschap de grenzen van het exacte weten overschreden worden, behoeft nauwelijks betoog. Immers de gebeurtenissen moeten niet slechts in haar aaneenschakeling geobserveerd en genoteerd worden, maar zij vorderen, als menschelijke handelingen of uitvloeisels van deze, een waardeerend verstaan, dat altoos afhankelijk is van het ontwikkelingsstandpunt door den geschiedkundige zelven bereikt. Men denke voorts aan de onmisbare idee van vooruitgang en den voor dezen te bezigen maatstaf, die uit den aard buiten het bereik der bloot verstandelijke waarneming ligt.

Reeds met de geschiedkunde wordt alzoo de overgang gemaakt tot de wijsgeerige wetenschappen. Tot deze brengen wij dan: de logica of leer der kennis; de cosmologie of natuurphilosophie, en de anthropologie; terwijl laatstgenoemde, wellicht in te leiden door een algemeene wijsgeerige psychologie, voorts uiteenvalt in aesthetica, sociologie en theologie. Omvat de sociologie tevens en voornamelijk de sociologische ethiek of rechtsleer, ik zou de theologie (na-

tuurlijk eenzelvig met godsdienstwetenschap) liefst willen karakteriseeren als „theologische ethiek.” Hierover straks nader.

Ik wil op de juistheid en volledigheid van dit vluchtig overzicht van den cyclus aller wetenschappen niet achterhaald worden; het dient hier slechts om ons voor de beschrijving van onze godsdienstwetenschap te beter te orienteeren. Dat deze hier optreedt als een der anthropologische vakken, zal wel bij ons modernen algemeene instemming vinden. Immers, het object onzer wetenschap is niet, kan niet zijn: Godzelf, het oneindige, het volstrekte en volmaakte als zoodanig, maar alleen het menschelijk geloof in God met al waardoor het in ons wordt voorbereid en met al wat er uit voortvloeit. Hier dreigt intusschen een misverstand waarop ik de aandacht wensch te vestigen.

Wij rangschikken de theologie onder de wijsgeerige wetenschap en zeiden van deze, dat zij, als hoofdzakelijk van waardeering uitgaande,[1] op geloofsverzekerdheid rust. Dit geldt van al de wijsgeerige vakken. Zoodra men het gebied der waar te nemen bewegingsverschijnselen overschrijdt, zoodra de uitspraken van ons zelfbewustzijn worden aanvaard, is geloof in onszelf de grond van zekerheid en geeft de persoonlijke gesteldheid den doorslag bij het oordeel. Onder den thans zoo machtigen invloed der positivistische denkwijs loopen echter sommigen gevaar hiervoor het oog geheel of gedeeltelijk te sluiten. Zoo zijn er die, zoowel als de aesthetische en de rechtswetenschap, ook de godsdienstwetenschap tot een zooveel mogelijk exacte, althans zuiver historische zouden willen maken, eene die niet anders te doen zou hebben dan het psychologisch verschijnsel „godsdienst” in zijn verschillende gestalten en zijn ontwikkelingsverloop te beschrijven, zich volkomen neutraal houdende tegenover den geloofsinhoud en dezen overlatende aan de vrije fictie van ieders individueele fantasie. Had deze beschouwing recht, dan behoorde inderdaad geheel de theologie als afzonderlijke wetenschap te vervallen, zoowel als de aesthetica en rechtsphilosophie. Dan bleef ten slotte, nevens de exacte, alleen de historische wetenschap over, met toevoeging wellicht van een samenstel van practische aanwijzingen voor de verschillende levenskringen naar plat-utilistischen maatstaf. Ja, ook een echt-historische wetenschap wierd dan

onbestaanbaar. Na hetgeen door Dr. Rauwenhoff over dit punt zoo voldingend gezegd is [1]) behoef ik die bewering thans niet te staven.

In het alleszins rechtmatig verzet tegen een zoodanige vervorming van de wetenschap en miskenning van den aard en de strekking aller wijsbegeerte — hierin schijnt mij het betrekkelijk recht gelegen te zijn van die „Ethische Theologie,” die voornamelijk in de HH. Gunning en de la Saussaye hare tolken heeft. Ik spreek van haar betrekkelijk recht. Dat ik haar niet meer dan dat kan toekennen is licht te bevroeden. Laat mij in de eerste plaats trachten in 't kort aan te wijzen, waarin mijns inziens haar onrecht schuilt.

't Is niet zoo gemakkelijk van het kenmerkende der ethische richting aan onze rechterzijde klare rekenschap te geven. 'k Meen dat dit, vooral blijkens het door Dr. Ch. de la Saussaye geschrevene, alsook naar mijn eigen herinnering, niet zoozeer aan de voorstanders van de richting is te wijten als wel aan de richting zelve. Dat zij in zake van godsdienst en godsdienstwetenschap het ethische op den voorgrond willen gesteld zien, is geen onderscheidend kenmerk. Zij hebben dat gemeen met tal van modernen, ik zou denken met de meesten, althans zeker niet uitsluitend met wie dezerzijds in 't bijzonder als de ethischen plegen aangeduid te worden. De benaming „ethisch” blijkt dan ook bij toeneming ongeschikt te zijn om eene bepaalde bestaande nuance te kenschetsen. Zij moest oorspronkelijk dienen om het tegenovergestelde uit te drukken, ter rechterzijde van het autoriteitsstandpunt, ter linker, somwijlen van het empirisme, maar vooral van het intellectualisme. Volgens het laatste zou, ook op het gebied van godsdienst en godsdienstwetenschap, aan de rede als zoodanig, aan het reine denken, het primaat moeten worden toegekend boven de zedelijke bewustheid; terwijl daarentegen de zedelijke bewustheid op den voorgrond wordt gesteld en als het onontbeerlijk licht der rede geldt voor al wie ethisch denkt. Maar nog eens, dit laatste willen tal van modernen, die overigens zoomin met de ethischen ter linker als ter rechterzijde kunnen instemmen. Men denke, om iets te noemen, aan het Ethisch

1) T. a. p. bl. 193 en vv.

Idealisme van den Hr. de Bussy, en aan den bijval dien de hoofdgedachte van dit geschrift vond, hoewel zij tegen die der ethisch-modernen indruischte. Wat de laatstgenoemden karakteriseert is dan ook iets anders, t. w. dat zij weigeren aan het onvoorwaardelijk plichtbesef eene ontologische beteekenis toe te kennen, weigeren (of althans aarzelen) een absoluten grond te erkennen van het praktisch volstrekt geldende [1]); dat zij in één woord elke affirmatie van 'tgeen boven al het betrekkelijke gaat, als minstens voorbarig, van de hand wijzen, en in zoover met de positivistische denkwijs sympathiseeren. De ethischen ter rechterzijde daarentegen vervallen in een geheel tegenovergestelde eenzijdigheid. Zij huldigen niet alleen het absolute, maar meenen zelfs te kunnen verzekeren (een zekerheid waaraan zij de grootste waarde hechten), dat het zich te midden van al het aardsch-betrekkelijke gerealiseerd heeft, dat God mensch, dat het Woord vleesch is geworden, in Jezus Christus.

Dit brengt mij op hetgeen ik als het grondeuvel van deze denkwijs beschouw. Het is tweeërlei. Vooreerst, dat zij krachtens ons zelfbewustzijn wil uitmaken, niet alleen wat is en wat het hoogste en het beste is, maar ook wat geschied is, m. a. w. op welke wijze het hoogste en beste zich vroeger gemanifesteerd heeft en moet gemanifesteerd hebben. Geen wonder dat hare aanhangers groote sympathie gevoelen voor den vierden Evangelist; zij doen als hij; gewis zoowel als hij ter goeder trouw, construeeren zij de historie overeenkomstig hetgeen zij in zichzelven meenen te ervaren. Ik zeg: meenen te ervaren; de andere dwaling toch, met de genoemde nauw samenhangende, die ik hier meen aan te treffen, is deze: dat men op dit standpunt het onderscheid veel te sterk spant tusschen het natuurlijke en het geestelijke. Men meent, ook en in de eerste plaats in zichzelf, een hooger leven te ontwaren, zóózeer onderscheiden van al wat men vroeger, als onwedergeborene, was en had, dat het alleen door een wonderwerking Gods kan tot stand gekomen zijn; en krachtens dit wonder in zich postuleert men een wonder buiten zich, de christen bewijst

1) Op dit voornaamste punt wordt het kenmerkende van de „ethische modernen" op zeer bevreemdende wijs voorbijgezien door Dr. Gunning, t. a. p, bl. 38.

den Christus, het kind Gods den Zoon Gods, wel te verstaan, het bovennatuurlijk geworden kind van God den bovennatuurlijk geworden Zoon van God. Men ziet voorbij dat er in de werkelijkheid niets is dat ons verbieden zou hier aan meer of anders dan natuurlijke ontwikkeling te denken; ontwikkeling die zeker hier zoo goed als overal, maar hier niet anders dan elders op den oneindigen factor wijst. Men ziet voorbij dat het hoogere, geestelijke leven nergens in de menschheid volstrekt afwezig is en zich evenmin ergens in volkomene zuiverheid openbaart; dat geen mensch louter vleeschelijk en geen mensch louter geestelijk is. Indien er onder de menschen steeds meerderen wierden aangetroffen die al het zondige te boven waren, dan zeker zou men uit dezulken tot een zondeloozen eersteling kunnen besluiten, met meer en beter recht dan Schleiermacher (wiens inconsequentie hier geprezen en gevolgd wordt) hetzelfde uit de gesteldheid en het bewustzijn der christenheid meende te kunnen doen. Nu er evenwel niet anders gevonden worden dan aanvankelijk geheiligden, te midden van nog niet of nauwelijks geheiligden die evenwel nooit voor het heilige volstrekt onaandoenlijk zijn, nu is er geen reden om in 't verledene meer of anders te onderstellen dan, ja wel eerste vertegenwoordigers van ieder hooger type van geestelijk leven, maar die toch overigens het ideaal der volkomenheid altoos slechts betrekkelijk konden verwezenlijken.

— Maar indien de geschiedenis ons nu toch leert dat de verschijning van Gods Zoon werkelijk heeft plaats gegrepen —? Ja indien zij ons dat leerde! Doch Dr. Gunning zelf erkent dat de historie als zoodanig dit nimmer leeren kan. Neen, onze zelfbewustheid maakt dit uit. Dáárom omvat het geloofsbeginsel, dat ten grondslag ligt aan de theologie, terstond mede de erkenning van het middelaarschap van Christus, met al wat daarin ligt opgesloten. Daarom is, ook voor de la Saussaye, het uitgangspunt der theologie, niet de realiteit van den zuiveren inhoud van 't godsdienstig geloof, maar „het werk Gods in Christus;" dáárom is de theologie „Christelijke theologie" en als zoodanig van de godsdienstwetenschap te onderscheiden; daarom wordt de praemisse van het gelijk recht van alle godsdiensten (d. w. z. van het gelijk recht van het godsdienstige in alle godsdiensten, — een noodzakelijke onder-

stelling van de geloofsverzekerdheid die verzekerd is het algemeen-menschelijke te vertegenwoordigen) van de hand gewezen. Daarom wordt, ook door de la Saussaye, het wonderbegrip gehandhaafd, al wordt het ook in de nadere beschrijving tot een minimum herleid, ja, zoo 't schijnt, inderdaad weggecijferd.

Vragen wij hoe men op dit standpunt van dwaling overtuigd kan worden, anders gezegd, hoe men het te boven komt, dan meen ik te eerder recht te hebben om op die vraag een vrijmoedig antwoord te geven, dewijl ik zelf vroeger mede in de thans besproken denkwijze heb gedeeld. Mijn antwoord zou zijn: wat hier noodig is, is in de eerste plaats ontnuchtering. Met onbevangenheid moet erkend worden, dat, allereerst in onszelven, maar eveneens in de besten tot wie wij opzien, het hoogere, geestelijke leven zich niet dan langs den natuurlijken, langzamen weg, en altijd slechts in betrekkelijke mate aan het lagere ontworstelt. Bij uitstek dienstig is een rijkelijk bad van historische critiek, waardoor blijke dat de werkelijke historie, in plaats van op te leveren wat de geconstrueerde laat plaats hebben, slechts te overvloediger bewijst hoe productief te allen tijde 's menschen fingeerend vermogen is geweest. Dienstig al verder het inzicht dat al het natuurlijke ondoorgrondelijk en in dien zin wonderbaar is, waardoor voor een richtig denken het wonder in den specifieken zin komt te vervallen.

Maar nu dan het betrekkelijk recht dezer richting. — Buiten het reeds genoemde, haar niet zoozeer onderscheidende, dat zij namelijk in het zedelijke de kern en kracht ziet van het religieuze en daarom ook het zedelijk zelfbewustzijn op den voorgrond stelt, reken ik daartoe voornamelijk, dat zij het godsdienstig geloof als het uitgangspunt der godsdienstwetenschap wil erkend hebben. De nadere omschrijving die dan van dit godsdienstig geloof wordt gegeven, waarbij het, gelijk wij reeds opmerkten, terstond met historische overtuigingen vermengd en vereenzelvigd en daarom ook zeer ten onrechte tot den kring van zekere meeningsgenooten beperkt wordt, dit alles laat ik natuurlijk ter zijde. Maar waarheid is, dat de wetenschap, die het godsdienstig-zedelijk leven tot object heeft, niet bestaanbaar is waar dat leven niet gekend en het vertrouwen in de geestelijke beseffen en aspiratiën die

het bezielen en beheerschen niet aanvaard wordt. Gesteld, geheel de godsdienstige geloofsverzekerdheid, al wat zij stelt en vaststelt, was in onze schatting een illusie geworden, dan zou het de ongerijmdheid zelve wezen, die illusie nog tot het object te willen maken van een afzonderlijke wetenschap. Zij zou dan als psychologisch verschijnsel hare plaats vinden deels in de geschiedenis der beschaving, deels in de beschrijvende zielkunde, maar daar ook geheel kunnen afgehandeld worden. Eenerlei geldt voor elke wijsgeerige wetenschap, die altijd op waardeering berust en dus vervalt zoodra deze als zelfbedrog wordt erkend of althans als een aan gedurige wisseling onderhevige vrucht van louter toevallige, immers in 't blinde zich aaneenschakelende omstandigheden. Neemt ten voorbeeld de aesthetica. Meent iemand aan ons onderscheiden van schoon en leelijk elke ontologische beteekenis te moeten ontzeggen, m. a. w. ontkent iemand op dit gebied het bestaan of de erkenbaarheid van het normale, zoodat men wel kan nagaan wat vroeger en later, ginds en elders, als schoon gegolden heeft, maar niet wat als zoodanig *behoort* te gelden, dan vervalt ook de aesthetica als schoonheidsleer en dient geheel op te gaan in kunstgeschiedenis, in een kunstgeschiedenis die daarenboven haar belangrijkheid meerendeels verliest, aangezien de kunst dan niet meer of anders is dan een niet onverkwikkelijke vaardigheid, maar nimmer kan gelden als divinatie van een hoogere wereldorde en in geen verband staat met eenigerlei menschelijke vatbaarheid voor het eeuwig heerlijke en volmaakte.

Desgelijks staat en valt iedere wijsgeerige wetenschap met het geloof aan die ideeën en idealen die geheel het wijsgeerig onderzoek in gang brengen, een geloof dat, hoe ook te steunen en te rechtvaardigen, uit den aard der zaak altijd geloof moet blijven. Te willen aanvangen vóór dien aanvang is een hopeloos ondernemen. Zoo dan ook bij de godsdienstwetenschap. Uit de in ons levende religie wordt zij geboren en alleen bij 't licht der in ons levende religie kan zij zien. Dat licht moge zuivering behoeven; doch waar men het ongebruikt wil laten, verdwijnt de wetenschap met haar object. Zal de theologie als wetenschap fungeeren, dan is hare taak, vooreerst, de historische beschrijving van het godsdienstig-zedelijk leven in zijn verschillende gestalten en zijn ontwikkelingsver-

loop; ten anderen, zoowel de psychologische analyse als de critische appreciatie van de overtuigingen en motieven waardoor het gedragen en gedreven wordt, en de systematische uiteenzetting van de normale levensopvatting. Zooals wij nu boven bereids opmerkten, reeds met de historische beschrijving worden de grenzen van het exacte weten veelszins overschreden, en nog veel meer is dit het geval bij de verdere, zuiver wijsgeerige behandeling. 't Moge waar zijn, dat de nasporing van de godsdienstige levensverschijnselen in de menschheid de bewustheid verheldert van 't geen de godsdienst is en mag en moet zijn in ons, ter anderer zijde is niet minder waar dat de bewustheid van 't geen de godsdienst in ons is, ons eerst in staat stelt om zijn ontwikkeling in de menschheid wel op te vatten en alzoo geheel onze geschiedbeschouwing beheerscht. Om aard en oorsprong, voorwaarden en voortgang van 't godsdienstig-zedelijke leven te kunnen aanwijzen, om de verschillende vormen en uitingen er van te kunnen waardeeren, moet het van nabij gekend worden, moet de maatstaf voor lager en hooger, de toetssteen voor wezenlijk en bijkomstig voorhanden zijn, en deze kan slechts ontleend worden aan persoonlijke verzekerdheid, krachtens eigen gemoeds- en levenservaring verworven. De thetische uiteenzetting eindelijk van de rechthebbende overtuigingen en motieven, uiteenzetting die ze tevens moet aanbevelen, deze is, zooals van zelf spreekt, onmogelijk, waar het normale ook op dit gebied niet erkend wordt; en, nog eens, het kan slechts erkend worden waar men vertrouwen stelt in 't geen gemeenlijk de stem des harten wordt genoemd, d. w. z. in de uitspraak onder waardeerende faculteiten.

Mocht iemand willen zeggen: laat het vertrouwen op die waardeerende faculteiten voor de practijk onmisbaar en dus in zoo ver niet onwettig zijn, hoe te voorkomen dat het niet meermalen een lichtvaardig en niet proefhoudend vertrouwen zij op eene òf slechts individueele òf slechts habitueele en in beide gevallen gebrekkige appreciatie, en dus wel de correctie der wetenschap zal behoeven maar niet de grondslag van echte wetenschap zijn kan? — wij moeten dan op die bedenking in de eerste plaats antwoorden, dat dit bezwaar wederom niet alleen de theologie, maar elke wijsgeerige wetenschap drukt. Overigens moet erkend worden dat het daar aangewe-

zen gevaar bestaat. Het hachelijke eener onderneming bewijst echter niets tegen hare wettigheid; integendeel, al het beste is het moeilijkste. Om het genoemde gevaar te keeren dient vooreerst, overal waar dit mogelijk is, de contrôle der exacte wetenschap te baat genomen te worden, moet ten andere alle theorie-vorming door historisch onderzoek worden voorbereid en moet eindelijk, zoowel door dat historisch onderzoek als door psychologische observatie, telkens worden nagegaan of de persoonlijke waardeering wel genoegzaam steun en rechtvaardiging vindt in de algemeen-menschelijke eigenaardigheid. Dit laatste worde niet dus verstaan alsof de consensus omnium hier den doorslag zou moeten geven: op dit forum kan de wijsgeerige wetenschap zich allerminst beroepen; zij is uit haren aard aristocratisch. Slechts moeten hare beoefenaars, om zeker te zijn dat zij als de ἄριστοι spreken en dus ook τὰ ἄριστα voorstaan, de bewustheid hebben, dat hetgeen in hen is de meer volledige en rijpe ontwikkeling is van 't geen in allen, 't zij dan meer of minder kennelijk, aanwezig is. De uitwijzing, die de proefneming geeft in de exacte wetenschap, kan overigens voor de wijsgeerige alleen verkregen worden door de voortgaande algemeene ontwikkeling.

Het is nu eenmaal zoo: de gang en voortgang der wijsgeerige wetenschap is een andere dan die der exacte [1]). De laatste vergadert zich in het steeds toenemend aantal harer door waarneming geconstateerde feiten een blijvenden schat; de eerste moet al het verworvene telkens weer ter toets brengen, zij vordert niet zoozeer door meer verschijnselen te observeeren als wel door ze steeds zuiverder op te vatten [2]). Daar zijn er wie het verdriet dat zij alzoo telkens van voren af schijnt aan te vangen en veel minder dan de exacte op algemeene instemming kan bogen. Zij zouden daarom ook de wijsgee-

---

1) Dit wordt ook zeer terecht door den Hr. Ch. d. l. Saussaye aangetoond, t. a. p. bl. 55 vv. Juist hierom acht ik het echter meer dan bedenkelijk, de wijsgeerige wetenschap toch mede onder de empirische te brengen, gelijk de Schrijver (bl. 63) schijnt te willen. De naam „empirisch" pleegt nu eenmaal gebezigd te worden om een onderzoek te kenschetsen dat juist niet op persoonlijke waardeering, maar alleen op algemeen te controleeren waarneming afgaat. Laat ons toch de spraakverwarring niet vermeerderen!

2) Verg. ook Lange, *Gesch. d. Materialismus*, II, S. 496.

rige wetenschap tot een exacte willen maken. Maar zij vergeten dat gemoeds- en levenservaringen geen overal voor de hand liggende verschijnselen zijn die met een neutraal, bij allen eenzelvig verstandsoog zijn, waar te nemen, maar dat zij alleen te erkennen zijn met en krachtens die ervaringen zelve en dus altoos naar gelang der persoonlijke en bij verschillenden verschillende gesteldheid. Daarom kan het niet anders of de vordering valt hier minder in het oog en de algemeene instemming met het erkende doet langer op zich wachten. — Zullen wij daarom de wijsgeerige wetenschap liever vaarwel zeggen? Slechts hij kan het willen die, ter liefde van een meer voor allen toegankelijke, eerder te voltooien, meer tastbare vruchten afwerpende wetenschap, het hoogste en beste in ons zou willen ignoreeren en alzoo het den echten mensch alleen bevredigend inzicht zou willen prijs geven.

Intusschen mag niet worden voorbijgezien dat juist een streven als dat der voorstanders van de „ethische theologie", zij het ook geheel tegen hunne bedoeling, uitermate geschikt is om de wijsgeerige wetenschap, met name op godsdienstig-zedelijk gebied, in verdenking te brengen. Waar de godsdienstig-zedelijke overtuiging, die het uitgangspunt is der theologie, al terstond vermengd en vereenzelvigd wordt met voorstellingen van geheel anderen oorsprong en aard, wordt door het quaestieus of meer dan quaestieus karakter der laatste ook op de eerste een valsch licht geworpen. Zoo heeft niets een voor het zuiver godsdienstig geloof nadeeliger strekking dan het voor te stellen als één met een wondergeloof, dat voor de kinderen dezer eeuw heeft uitgediend. Ziedaar wat de ethische theologen niet ernstig genoeg in overweging kunnen nemen.

'k Wensch ten andere nog iets in het midden te brengen over den omvang en de ordening der theologie, en dat mede naar aanleiding van een en ander in het door Dr. Rauwenhoff onlangs in dit Tijdschrift geschrevene.

Reeds gaf ik boven te kennen dat ik geheel onze godsdienstwetenschap zou wenschen gekarakteriseerd te zien als „theologische ethiek". Dit hangt ter nauwste samen met de meening, die tot mijne blijdschap door steeds meerderen wordt voorgestaan, dat godsdienst en zedelijkheid, hoewel betrekke-

lijk te onderscheiden, toch niet te scheiden zijn. Deze meening tegenover verschillende bedenkingen te handhaven zou een opzettelijk vertoog vorderen, waarin ik thans niet wensch te treden. Wat mij betreft, ook en juist de overweging van verschillende bedenkingen heeft mij bevestigd in de meening dat godsdienst inderdaad niet anders is dan principiëele zedelijkheid. Indien erkend moet worden dat de vrome gezindheid het wezen van den godsdienst uitmaakt, dan dient nog veeleer al wat in cultus en leer met die vrome gezindheid niet samenhangt als niet tot den godsdienst behoorende beschouwd te worden dan dat men het zedelijke tot een ander gebied zou mogen rekenen. Laat het waar zijn, dat tusschen de zoogenaamd godsdienstige voorstellingen en gebruiken ter eener en de zeden ter anderer zijde soms nauwelijks verband is op te merken, dit bewijst in geenen deele dat hetgeen waarom het ons te doen is, hetgeen den godsdienst bezielt en de zeden wijdt, dat in één woord vroomheid en zedelijkheid niet één zouden zijn. Mij dunkt, naarmate mythologische voorstellingen en bijgeloovige gebruiken meer op den achtergrond geraken, zal en moet het zedelijk element van den godsdienst steeds meer op den voorgrond treden; en ter anderer zijde, naarmate het idealisme als de onontbeerlijke grondslag aller echte zedelijkheid wordt erkend, zal en moet het godsdienstig karakter van deze te minder verloochend kunnen worden.

Alzoo — het godsdienstig-zedelijk leven is het object der theologie [1]). In haar eerste historisch deel heeft zij de ontwikkeling van dat leven in zijn verschillende gestalten na te sporen en te beschrijven. Een verbazend omvangrijke taak! De geschiedenis der verschillende godsdiensten moet worden ingeleid zoowel door een geschiedkundig overzicht als door een critisch-exegetische bewerking van hunne oorkonden. Immers, in aansluiting aan Dr. Loman en in onderscheiding van Dr. Rauwenhoff zou ik, en wel niet het minst om rede-

1) Hiermede is wel is waar nog niet uitgemaakt dat geloofs- en zedenleer in deze ééne wetenschap niet twee bijzondere vakken zouden kunnen uitmaken. Ik voor mij zou echter meenen dat beide vakken bij die scheiding slechts schade kunnen lijden. De geschiedenis van dogmen en zeden kan afzonderlijk behandeld worden, maar de wijsgeerige behandeling van den godsdienst voege bijeen wat te lang gescheiden bleef.

nen door laatstgenoemden zelven aangevoerd (zie bl. 175—184), dit litterarisch gedeelte onder het historische willen opgenomen zien. Volgt dan de geschiedenis van de verschillende godsdiensten, die eindelijk haar samenvatting en slotsom moet afleveren in de geschiedenis van den godsdienst. Of de laatste reeds gegeven kan worden zoolang voor de geschiedenis der godsdiensten nog zooveel te doen blijft? Natuurlijk niet dan voorloopig en bij benadering, althans wat de vroegste oudheid betreft. Maar met hoe menig ander vak van wetenschap is dit niet evenzeer het geval! Een schetsmatige geschiedenis van den godsdienst is ons in elk geval reeds nu onontbeerlijk, maar ook zeer wel te geven.

Na dit historisch deel komt het zuiver wijsgeerige, wellicht in te deelen overeenkomstig de boven [1]) reeds door mij aangegeven rubrieken: de psychologie van 't godsdienstig-zedelijk leven; de vergelijkende waardeering van zijn verschillende gestalten; de systematische uiteenzetting van het, volgens de hoogte onzer ontwikkeling, normaal godsdienstig-zedelijk leven, natuurlijk met insluiting van de overtuigingen die het met zich brengt en waardoor het wederkeerig gedragen wordt.

Bij dit alles is het te doen om de kennis en aanbeveling, niet van dezen of dien godsdienstvorm, maar van den godsdienst, waaronder ik nu eens voor al het zedelijke mee begrepen acht. Bij dit beweren intusschen ontmoet ik de bedenkingen van Dr. Rauwenhoff, die voor de wetenschappelijke behandeling van den godsdienst, als voor het oogenblik nog onuitvoerlijk, voorshands de wetenschappen der verschillende godsdiensten in de plaats wil stellen, die dienovereenkomstig ook in het philosophische deel onzer wetenschap de geloofs- en zedeleer vooralsnog niet anders mogelijk schijnt te achten dan van het standpunt der verschillende godsdiensten en haar aan onze universiteiten dan ook uitdrukkelijk wil gegeven zien van het standpunt van den Christelijken godsdienst. Oprecht gesproken — hier herken ik waarlijk mijn hooggeschatten vriend niet met zijn anders zoo helderzienden blik! Had hij recht, dan zou eenvoudig een wetenschappelijke behandeling van hetgeen tot het godsdienstig-zedelijk leven be-

1) Bl. 430—431.

hoort, althans voorzoover die verder dan het historische wilde gaan, indien al niet voor onmogelijk verklaard, toch voorshands ter zijde gesteld moeten worden. Want een *wetenschappelijke* behandeling is zeer zeker eene die niet naar Joodsch of Christelijk maar alleen naar het echt-menschelijke vraagt. Van het algemeen-menschelijke uit te gaan en alleen daarin te willen eindigen, dit juist stempelt de wetenschap tot wetenschap. Dr. Rauwenhoff behoeft dit zeker van mij niet te vernemen, maar voor sommigen zijner lezers is de herinnering misschien ver van overtollig. Nog eens, een *geschiedenis* van de Christelijke geloofs- en zedeleer, tot en met de hedendaagsche incluis, moet zeer zeker gegeven worden; en als zoodanig, *historisch beschreven*, kan en moet Joodsche en Christelijke dogmatiek en zedenkunde in het universitair onderwijs hare plaats vinden. Doch zoodra het aankomt op de systematische uiteenzetting en dus ook op de rechtvaardiging en aanbeveling van een godsdienstige wereld- en levensopvatting, kan en mag de man der wetenschap niet anders geven en voorstaan dan wat hem voorkomt het echt-menschelijke te zijn. Blijkt dit over een te stemmen met het Christelijke, dan is dit een betrekkelijk toevallig resultaat, waarin de onderzoeker, als hij het heuglijk acht, zich verheugen mag, maar waarnaar hij nooit met opzet kan trachten. Met het Christelijk bewustzijn tot uitgangspunt te willen nemen, met een *Christelijke* theologie te willen geven, aanvaardt men eenvoudig het beginsel der straks besproken ethische richting, waarmede Dr. R. toch zeer ver is van in te stemmen. — Gewis, de benevelende eischen van een nog veelszins onzuiveren toestand hebben hier zoowel zijn oog voor een wijle verduisterd als zij, blijkens zijn eigen bekentenis, zijn gemoed ter neer drukten. Van daar ook wel het zeer ontmoedigend licht, waarin de regeling van de theologische vakken zooals de nieuwe Wet op 't Hooger Onderwijs die geeft, door hem geplaatst wordt. En zeker is ook daaraan toe te schrijven, dat het hoogst onbevredigend karakter van die regeling met zekere berusting door hem aanvaard wordt, en dat met name van de wijsbegeerte van den godsdienst, zooals de zuivere godsdienstwetenschap die zou eischen, naar 't schijnt voorshands nog door hem wordt afgezien.

Wat mij hierbij intusschen vooral heeft bevreemd is hetgeen, op nog veel meer stelligen en onvoorwaardelijken toon, in 't bijzonder over de zedenkunde wordt gezegd. — Voor een zuiver wijsgeerige zedenkunde, zonder eenige afhankelijkheid van den godsdienst, zou met den besten wil geen ruimte in de godsdienstwetenschap zijn aan te wijzen. [1]) — Hoe nu? kan er dan op universitair en dus wetenschappelijk standpunt tweeërlei zedenkunde erkend worden, eene zuiver wijsgeerige en eene van den godsdienst afhankelijke? Indien een van den godsdienst onafhankelijke zedenkunde een goede zedenkunde zijn kan, dan is iedere andere overtollig, dan is hierdoor zoowel de godsdienst als de godsdienstwetenschap geoordeeld. Want indien de zedelijkheid het zonder den godsdienst kan stellen, dan weet ik niet waartoe de godsdienst nog nut zou zijn, waarom niet ieder onzer het zonder hem zou kunnen stellen. Is daarentegen eene den godsdienst ter zijde stellende zedenkunde niet de rechte, dan heeft zij ook onder geenerlei titel recht van bestaan.

Dat de wijsbegeerte, voor zoover zij buiten den kring der overige wetenschappen (aan onze universiteiten als een aanhangsel der literarische faculteit) afzonderlijk gedoceerd wordt, de wijsgeerige zedenkunde niet voor hare rekening heeft te nemen, is, dunkt mij — aangenomen eens de bestaande verdeeling der faculteiten — even natuurlijk als dat zij de wijsbegeerte van het recht aan de faculteit der rechtsgeleerdheid heeft over te laten. De wijsgeerige zedenleer behoort in elk geval nergens anders thuis dan bij de theologie, die, nog eens, als zij het zedelijke leven (en wel het echte) niet omvat, wel spoedig haar emeritaat mag aanvragen. — Of Dr. Rauwenhoff hiervan niet overtuigd is? Hijzelf meer dan iemand. Hoort slechts! Het is zijne stellige overtuiging „dat in de anthropologisch-philosophische vakken de uitgangen liggen voor een nieuw leven der theologie.” [2]) En kort daarop worden juist de gewichtigste vragen, die tot het gebied der wijsgeerige zedenkunde behooren, opgesomd als der theologie van het heden haar arbeidsveld aanwijzende. — Moet dit alles of iets van

---

1) t. a. p. bl. 211.
2) t. a. p. bl. 204.

dit alles dan toch opgeofferd worden aan de onredelijke, verwarde en verwarrende eischen van een nog min of meer kerkelijke theologie? — Volgens Dr. R. zeker niet, want hij zelf spreekt het nadrukkelijk uit: „het recht der theologie om op den duur aan onze universiteiten haar plaats te behouden, haar uitzicht op hooger waardeering van de zijde der beoefenaars van andere wetenschappen, haar kans om nieuwe liefde te wekken bij het opkomend geslacht, het hangt, naar mijn inzien, alles af van de mate waarin zij zal voldoen aan den eisch van .... secularisatie." Van harte toegestemd! Maar daarom dan ook geen oogenblik geaarzeld om, zoowel bij de samenstelling der Theologische Encyclopedie, als bij het Universitair onderwijs, dat de voorschriften der encyclopedie als hoogste wet heeft te volgen, aan genoemden eisch steeds gedachtig te zijn.

Het zij mij vergund hierbij nog bescheidenlijk te vragen, of de Wet op het Hooger Onderwijs de bedoelde secularisatie, m. a. w. het zuiver wetenschappelijk streven, wel in die mate behoeft te belemmeren als volgens Dr. R. het geval schijnt te zijn. Haar programma is zonder twijfel zeer gebrekkig; maar is het inderdaad zoo volstrekt ongeschikt om nageleefd te worden zonder toch de eischen eener zuiver wetenschappelijke encyclopedie te verzaken? Ik kan het niet inzien.

Laat ons het programma der wet nog eens voor ons leggen. De vakken aldaar opgenoemd zijn:

a. encyclopedie der godgeleerdheid.
b. geschiedenis der leer aangaande God.
c. geschiedenis der godsdiensten in het algemeen.
d. geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst.
e. geschiedenis van het Christendom.
f. Israëlietische en Oud-Christelijke letterkunde.
g. uitlegging van het Oud en Nieuw Testament.
h. geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst.
i. wijsbegeerte van den godsdienst.
k. zedenkunde.

Vreemd, zonderling samenstel! Maar nog eens, waarom niet dienstbaar te maken aan de wet der theologische conscientie?

De terecht in de eerste plaats genoemde Encyclopedie be-

schrijve wat de theologie, niet naar den eisch der omstandigheden, maar naar dien der wetenschap, is en omvat en hoe zij dat te behandelen heeft. Onder alle omstandigheden kan de docent dat mededeelen en dient de student dat te vernemen.

Naar den eisch der Encyclopedie volgt dan *c.* de geschiedenis der godsdiensten, waaronder natuurlijk de geschiedenis, critiek en hermeneutiek hunner oorkonden behoort. Kan deze nog op verre na niet volledig gegeven worden en dus ook evenmin zoo gecondenseerd als het voor ieder die zich niet geheel en uitsluitend aan dit vak wil wijden wenschelijk is te achten, welnu, zij geve dan voorshands wat zij kan. Nog eens, dit voorloopig karakter heeft zij met menig ander vak van wetenschap gemeen — in zekeren zin, gelukkig! wat bleef er anders voor de toekomst te doen? Intusschen kan zij nu reeds in haar rang en recht worden gehandhaafd.

Sommige zeer voorname onderdeelen van *c*, namelijk *d.* de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst en *e.* de geschiedenis van het Christendom (van zelf gecombineerd [1]), de eerste met f^1 en g^1, de tweede met f^2 en g^2 en *h*) worden naar den eisch der wet afzonderlijk gedoceerd. Met allen eerbied voor alle nog op te delven oudheidkunde geloof ik dat hiervoor, ook uit zuiver wetenschappelijk oogpunt, op den duur wel reden zal bestaan, althans zeker wat *e.* met zijn onderdeelen betreft. In elk geval is er niets onredelijks in, indien maar uitkomt dat al deze vakken onderdeelen zijn van *c.* Nu is aan de orde: de geschiedenis van den godsdienst, in het programma of niet, of alleen vertegenwoordigd door hetgeen er de vreemdste figuur maakt: *b.* de geschiedenis der leer aangaande God. Wat hiervan behoort tot de dogmengeschiedenis der verschillende godsdiensten heeft daar reeds zijn plaats gevonden, en zoo is aan den eisch der wet wellicht reeds voldaan. Wat verhindert echter den docent, met dit specieele vak belast, er de geschiedenis van den godsdienst, die toch ook het voorgeschreven *b.* mede omvat, voor in de plaats te

---

1) Ik behoef wel niet te zeggen dat ik hier alleen het oog heb op het encyclopedisch verband, 't geen in 't minst niet verhindert dat de alzoo verbonden vakken toch door verschillenden kunnen gedoceerd worden.

stellen? Mij dunkt, niets kan hiertegen, veel er voor pleiten. Eindelijk komen in het programma nog voor: *i.* de wijsbegeerte van den godsdienst en (gelukkig!) ook *k.* de zedenkunde, te zamen het philosophisch deel der theologie representeerende. Indien de docent het met zichzelven of de verschillende docenten het met elkander eens zijn (en zonder dat zou ook met het beste programma nog niets gewonnen zijn), wederom, wat verhindert ze dan *i.* en *k.*, in de eerste plaats samengesmolten, en voorts ingedeeld, hetzij volgens het boven genoemde, hetzij volgens een beter schema, maar in elk geval overeenkomstig den vollen eisch der zuivere wijsgeerige wetenschap, hun toehoorderen voor te dragen?

Misschien blijkt uit dit alles dat ik niets van de eischen en regelen van het Hooger Onderwijs versta. In dat geval vraag ik nederig verschooning. Maar van dwaling overtuigd ben ik eerst als men mij aantoont, dat men zoo doende van het programma der wet een onwetenschappelijk misbruik zou maken. Wat wetenschappelijk te rechtvaardigen is kan ook niet onbruikbaar zijn — tenzij dan voor kweekelingen die iets bedoelen zouden wat de Universiteit niet in de hand mag werken.

Nog één punt wensch ik ten slotte even aan te roeren. Dr. Rauwenhoff heeft zich niet willen wagen aan eene schets van het philosophisch deel der theologie en in 't bijzonder van hetgeen volgens het boven aangegevene daarvan de derde afdeeling zou uitmaken: het systeem. Dit was, gelijk zeker voor meerderen, ook voor mij een teleurstelling. „Reeds een eenvoudig, een ruw avant-projet" zou door Dr. R., maar evenzeer door mij, en niet het minst uit zijne hand, „met hartelijke erkentelijkheid ontvangen zijn." Ik hoop dat de thans door hem inachtgenomen bescheidenheid niet duurzaam en tevens, dat zij niet aanstekelijk zal blijken te zijn. Om dit mijnerzijds eenigszins te helpen voorkomen, wil ik — neen! niet mij wagen aan hetgeen Dr. R. aan anderen meende te moeten overlaten, maar alleen beproeven er een enkele schrede nader toe te komen. Ik weet zeer wel dat, zoomin als de straks (bl. 435) voorgestelde ordening van het wijsgeerig deel der theologie in zijn geheel, evenmin wat ik nu nog ga oppe-

ren, aanspraak kan maken op den naam van een voorloopige schets. Maar om te eerder aanleiding te geven dat die ontworpen worde, wil ik toch de vraag niet terughouden, of de derde systematische afdeeling van 't philosophische deel, die moet omvatten wat gewoonlijk geloofs- en zedenleer wordt genoemd, niet in de eerste plaats zou moeten worden ingedeeld in drie hoofdstukken, waarvan het eerste zou moeten handelen over onze menschelijke roeping (of natuur en bestemming), het tweede over onzen strijd, terwijl het derde de eischen zou moeten ontvouwen uit onze roeping voortvloeiende voor de verschillende uitingen en betrekkingen onzes levens. Ik hecht in 't allerminst niet aan de betiteling, maar alleen aan de aangegeven indeeling van de materie. Het eerst zijn natuurlijk aan de orde: de grond en de voorwaarden van 't godsdienstig-zedelijk leven, m. a. w. onze godsdienstig-zedelijke aanleg met al wat die ons stellen en beoogen doet. Hier komen dus — deels met verwijzing naar, deels in aansluiting aan de voorafgaande philosophische afdeelingen — ter sprake: gemoeds- en gewetensgetuigenis, vrijheid en afhankelijkheid, zinnenlust en geesteseisch, wil en wet, beteekenis en werking van 't gemeenschapsleven, en ten andere en vooral: de erkenning van een zedelijke wereldorde, het geloof in God, niet slechts formeel, maar mede naar zijn inhoud. Zoo komt de „leer aangaande God" niet uit de lucht vallen, maar ter plaatse die al terstond aanwijst wat zij wel en wat zij niet kan en mag wezen. Overigens loopt dit hoofdstuk parallel met die der kerkelijke dogmatiek over God en den tot God geschapen mensch en hetgeen veelal in het eerste deel der ethiek pleegt behandeld te worden, als leer van het goede of van het hoogste goed. Ten andere moet gehandeld worden over de wijze waarop het godsdienstig-zedelijk leven zich in ons ontwikkelt, wat overwonnen moet worden, hoe wij vaardig worden tot onze roeping, welk hoofdstuk dus parallel loopt met de kerkelijke over zonde en verlossing, en tevens met de leer der deugd in de ethiek. Eindelijk moeten de eischen worden ontvouwd van het echt-menschelijk leven en samenleven, welk laatste hoofdstuk dus overeenkomt met de leer der heiligmaking in de dogmatiek en de plichtsleer in de zedenkunde.

Nog eens, niet dan met schroom geef ik deze vluchtige omtrekken, vreezende vermetel te zijn door, tegenover de groote „Aufgabe," zoo luttel voor het theologisch forum te durven brengen. Maar een kleine stoot kan soms groote dingen in gang brengen.

Inderdaad, aan een degelijk en uitgewerkt schema met name van het nieuw te construeeren systeem bestaat dringende behoefte. Wil iemand het helpen voortbrengen door het hier los ter neergeworpene met een ernstige critiek te verwaardigen — hij zal niet slechts mij maar velen een dienst bewijzen.

's Gravenhage, Mei 1878. PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Neutestamentliche Theologie van Dr. A. Immer, *Professor der Theologie in Bern.* (Bern, *J. Dalp'sche Buchhandlung*, 1878.)

De naam van den Bernschen Hoogleeraar Dr. A. Immer is den lezers van ons Tijdschrift niet onbekend. Ruim vier jaren geleden mocht ik zijne *Hermeneutik des N. Testaments* in deze zelfde bladen aankondigen en aanbevelen (Th. T. VIII: 171—183). Toen ik mij gereed maakte om verslag te geven van zijn thans verschenen boek, heb ik die critiek nog eens doorgelezen en werd ik getroffen door den innigen samenhang tusschen het vroegere geschrift en de *Neutestamentliche Theologie*, die nu voor mij ligt. Bedrieg ik mij niet, dan zal mijn tegenwoordig verslag ook den lezer overtuigen van de nauwe betrekking, waarin het ééne geschrift tot het andere staat. Voorshands doe ik alleen opmerken, dat de *Hermeneutik* èn om hetgeen zij met andere, soortgelijke boeken gemeen heeft, èn wegens hare eigenaardigheid zéér geschikt is om aangaande de *Neutestamentliche Theologie* de gunstigste verwachtingen te wekken. Zij levert namelijk het bewijs èn dat de schrijver zich vrij gevoelt tegenover de boeken van het N. Testament, èn dat hij voor hun hoofdinhoud hartelijke sympathie koestert; zij doet hem kennen als een warm voorstander van de grammatische exegese, maar tevens als een theoloog, wien het te doen is om door te dringen in den geest der oud-christelijke auteurs en om het recht verstand van hunne denkbeelden in hun onderlingen samenhang. Dat alles klinkt tamelijk eenvoudig en schijnt bijna vanzelf te spreken. Maar wie zich uit het boek van Dr. Immer of ook maar uit mijne

aankondiging daarvan herinnert, hoe het daar wordt uitgewerkt en met tal van voorbeelden toegelicht, hij zal mij ongetwijfeld toestemmen, dat wij ten volle gerechtigd zijn om eene *Neutestamentliche Theologie* van denzelfden auteur met de beste praesumtie ter hand te nemen.

Die goede verwachting wordt geenszins beschaamd. De Theologie des N. Testaments van Dr. Immer opent geen nieuw tijdvak in de geschiedenis der wetenschap, maar bezit een aantal voortreffelijke eigenschappen en mag als eene werkelijke aanwinst worden beschouwd. Ik zou mij verblijden, indien mijn verslag dit helder deed uitkomen. De bedenkingen en vragen, die ik de vrijheid neem daarin te vlechten, verhinderen mij niet den auteur dank te zeggen voor zijn boek en zullen, naar ik vertrouw, den lust om daarmede kennis te maken bij mijne lezers niet verzwakken.

In een kort „Vorwort" (S. VII—XII) rechtvaardigt Dr. Immer de uitgave van zijn boek, nadat er reeds zoo vele het licht hebben gezien, die de Theologie van het N. Testament historisch behandelen. Hij meent, dat zijne voorgangers, hoe verdienstelijk ook in menig opzicht, een drietal punten niet of niet genoeg in het oog hebben gehouden. Ze zijn de volgende: 1°. de schrijvers des N. Testaments leerden geen metaphysica, maar g o d s d i e n s t: hunne metaphysische voorstellingen, deels overgenomen uit de denkbeelden van hun tijd, deels door hen zelven afgeleid uit hun religieus geloof, zijn nimmer de hoofdzaak, altijd iets bijkomstigs; 2°. bij de verklaring van hunne geschriften of van enkele gedeelten daarvan moet ons hunne bedoeling („Intention") steeds duidelijk voor oogen staan en daarnaar de kracht en beteekenis hunner uitspraken worden bepaald. Wat met die „Intention" niet in verband staat, wordt ook niet door de schrijvers g e l e e r d. Uit *Matth.* XVIII: 10, *Rom.* VIII: 38 moet geene angelologie worden afgeleid, noch ook uit *Matth.* XII: 43—45 eene uitbreiding van de leer over de booze geesten; 3°. de denkbeelden van elken afzonderlijken auteur moeten worden teruggegeven in een vorm, aan zijne eigene geschriften ontleend; gerangschikt in eene van elders overgenomen orde, geplaatst in een kader, waaraan de auteur zelf nooit heeft gedacht, komen ze niet ten volle tot hun recht.

Nog bevat het „Vorwort" een kort résumé van Dr. Immer's denkbeelden over de echtheid en de chronologische volgorde der nieuw-testamentische geschriften. De Synoptische Evangeliën alléén gelden hem als bronnen voor de kennis van Jezus' eigen onderwijs. Ze moeten evenwel met groote bedachtzaamheid worden gebruikt, want de overlevering is niet altijd zuiver, en de richting der Evangelisten heeft onmiskenbaren invloed geoefend op vorm en inhoud hunner mededeelingen. Het oorspronkelijke is niet bij één van hen, maar beurtelings bij den één en bij den ander bewaard gebleven. — Het Paulinisme mag niet uit al de brieven, die op naam van den Apostel staan, *promiscue* worden afgeleid. Ze splitsen zich vanzelf in de drie groepen: de vier hoofdbrieven, de brieven uit de gevangenschap en de pastorale brieven. De eerste brief aan de Thessalonicenzen en die aan de Philippenzen mogen niet aan Paulus worden ontzegd. — Het 4de Evangelie en de 1ste brief van Johannes vertegenwoordigen een geheel ander standpunt dan dat der Apocalypse en eene latere en hoogere ontwikkelingsphase van de christelijke theologie dan de Paulinische en deutero-paulinische literatuur.

Thans door den Schrijver voorloopig ingelicht omtrent hetgeen wij van hem te wachten hebben, nemen wij zijn boek zelf ter hand. Ziethier het plan, door hem gevolgd.

De Inleiding (S. 1—15) schetst ons „Entstehung und Ausbildung der biblischen Theologie" en wordt aanstonds gevolgd door een „Einleitender Abriss der hebräischen und jüdischen Religion" (S. 16—50), die, volgens het opschrift, in twee afdeelingen is gesplitst, waarin telkens eerst de geschiedenis van den godsdienst en daarna de kenmerkende religieuse ideeën en voorstellingen worden beschreven. Ten slotte (S. 48—50) wordt de uitkomst van dit inleidend onderzoek kort samengevat en de overgang gemaakt tot het eigenlijke onderwerp, de Theologie des N. Testaments zelve.

Zij wordt behandeld in zes afdeelingen of hoofdstukken, waarvan deze de opschriften zijn: I. Die Religion Jesu (S. 50—177); II. Das Judenchristenthum der Urapostel und der Urgemeinde (S. 177—205); Der Paulinismus (S. 205—421); IV. Das nachpaulinische Judenchristenthum (S. 421—469); IV. Die zwischen Paulinismus und Judenchristenthum vermittelnde Rich-

tung (S. 469—494); VI. Die über dem Gegensatz stehende Richtung [Das Joh. Evangelium und der erste Johannesbrief] (S. 494—548). Eindelijk nog eene korte „Schlussabhandlung," over verscheidenheid en eenheid van de schriften des N. Testaments, over de verhouding van het Christendom tot andere godsdiensten en zijne bestemming tot onvergankelijkheid (S.549—556).

Dit dorre schema geeft aanstonds aanleiding tot een paar opmerkingen. Men ziet, dat het Jodenchristendom niet in eens wordt afgehandeld, maar deels aan het Paulinisme voorafgaat, deels daarop volgt. Dit is eene wel gegronde afwijking van de meest gewone methode. Het ligt in den aard der zaak, dat het oorspronkelijke, naïeve Jodenchristendom zich wijzigde door de aanraking met Paulus, van zijne eigenaardigheid zich bewust werd en haar, juist door de tegenstelling, verder ontwikkelde. Wie dus die oud-christelijke richting als één geheel beschouwt en behandelt, voegt het ongelijksoortige bijeen. De vraag kan alleen zijn, of de bronnen, waarover wij beschikken, de splitsing toelaten? Het na-paulinische Jodenchristendom wordt vertegenwoordigd door de Apocalypse en den brief van Jacobus. Maar waaruit kennen wij het voorpaulinische, althans met genoegzame zekerheid? Dr. Immer is zich van deze moeilijkheid wel bewust, maar acht haar toch niet onoverkomelijk. In weerwil van de bedenkingen tegen de geloofwaardigheid van de Handelingen der Apostelen, ook van de eerste hoofdstukken, kan daaruit het voornaamste worden opgemaakt. En tot het voornaamste bepaalt zich onze Schrijver. Zijn tweede hoofdstuk heeft geringen omvang en bevat niets meer dan het bereikbare: eene karakteristiek van „die Säulen der Urgemeinde" (Petrus, Jacobus, Johannes) en eene schets van „der Vorstellungs- und Ideenkreis der Urapostel und der Urgemeinde."

Intusschen komt, juist naar aanleiding van deze splitsing, eene vraag bij ons op. Is daarmede niet een beginsel — dat der chronologische rangschikking — erkend en toegelaten, hetwelk dan ook moet doorwerken en consequent moet worden toegepast? Mijne bedoeling met deze vraag blijke uit de volgende overwegingen. Het daareven medegedeelde plan leert ons, dat na het na-paulinische Jodenchristendom „de bemiddelende richting" ter sprake komt. Maar daaraan worden slechts weinige

bladzijden (S. 469—494) gewijd. Onder dat opschrift behandelt nl. Dr. Immer alleen (en wel zeer kort) de geschriften van Lucas (S. 470—473) en verder de aan Petrus toegekende brieven en dien van Judas (S. 473—494). Met andere woorden: de geheele Paulinische literatuur, met inbegrip van Colossenzen-Epheziërs, van de pastorale brieven en den brief aan de Hebreën, gaat vooraf aan de afdeeling, waarin o. a. de Apocalypse van Johannes wordt ontleed. Binnen de grenzen van het zeer uitgebreid hoofdstuk met opschrift „Der Paulinismus" (S. 205—421) worden de verschillende leertypen en -schakeeringen uiteengehouden en chronologisch gerangschikt. Achtereenvolgens worden ons hier beschreven: I. der unausgebildete Paulinismus; die Thessalonicherbriefe; II. der ausgebildete Paulinismus; die vier Hauptbriefe; III. Fortbildung des Paulinismus im Sinne der Gnosis; die Gefangenschaftsbriefe; IV. abgeschwächter Paulinismus; die Pastoralbriefe; V. Alexandrinisch-gefärbter Paulinismus; der Hebräerbrief. — Ik ontveins niet, dat ik tegen deze verdeeling en tegen de opeenvolging der deelen bezwaren heb. Ze betreffen inzonderheid de echtheid van de brieven aan de Thessalonicenzen en de plaatsing van den brief aan de Hebreën, niet alleen achter de brieven aan de Colossenzen en de Epheziërs, maar zelfs na de pastorale brieven. Doch dit nu daargelaten. Mocht Dr. Immer, die niet, gelijk b.v. Pfleiderer, eene monographie over het Paulinisme geeft, maar eene volledige Theologie des N. Testaments — mocht Dr. Immer de geheele ontwikkeling van de Paulinische ideeën achtereen afhandelen en ons alzoo een historisch tafereel voorleggen, waarin — om slechts dit éene te noemen — I en II Timotheüs en Titus vóór de Apocalypse hunne plaats innemen? Dit bezwaar klemt te méér, wanneer wij ook de 5de afdeeling van het geheel („Die zwischen Paulinismus und Judenchristendum vermittelnde Richtung") in aanmerking nemen. De 1ste brief van Petrus gaat naar tijdsorde zonder eenigen twijfel — ook volgens Immer — aan de pastorale brieven vooraf. Bestaat er bovendien voldoende grond om alleen de geschriften van Lucas en I en II Petrus onder het opschrift „Vermittlung" te plaatsen? ontbreekt dan deze strekking in al de brieven, die in de vijf boven genoemde afdeelingen van „Der Paulinismus" ter sprake komen? Ik

kan niet anders zien, of Dr. Immer heeft hier veel te groot gewicht gehecht aan het — immers vrij onverschillige — feit, dat al de documenten, welker inhoud hij in zijne derde afdeeling teruggeeft, met uitzondering evenwel van den Brief aan de Hebreën, op naam van Paulus staan. Had hij zich daarvan kunnen losmaken, dan zou hij het eigenlijke en zuivere Paulinisme, dat der vier hoofdbrieven, afzonderlijk behandeld en de terugwerking daarvan op het Jodenchristendom met de latere ontwikkeling en vervorming der Paulinische ideeën in eene en dezelfde volgende afdeeling beschreven hebben.

Wellicht hangt de andere methode, door Dr. Immer gevolgd, meer of minder samen met de eigenaardigheid van zijne critiek, of liever: van zijn karakter als criticus. Het is ons reeds gebleken, dat hij zich van het gezag der overlevering geheel heeft losgemaakt en voor zeer belangrijke afwijkingen van hare *data* omtrent de boeken des N. Testaments niet terugdeinst. Zijne houding b. v. tegenover de Johanneïsche vraag is zeer beslist. Dit neemt evenwel niet weg, dat hij gaarne eenige terughouding in acht neemt en alles behalve doortastend is in zijne critiek. Hij vreest de beide uitersten en onderscheidt zich zelven even scherp van de „Parteigänger" der linkerzijde, „welche gewisse Schlagwörter der Partei als Beweis der Freisinnigkeit ansehen und danach „Farbe bekennen,"" als van de „Gläubigen" (Vorwort S. IX) — zonder te bedenken, dat hij met de eersten het uitgangspunt en de methode gemeen heeft, gelijk hij daarin van de anderen verschilt. Op de volgende bladzijde verklaart hij: „In Betreff der Kritik der paulinischen Briefe haben wir es nicht für unsere Aufgabe gehalten, die Streitfragen über Aechtheit oder Unächtheit der Gefangenschafts- und Thessalonicherbriefe — sei es im positiven oder im negativen Sinn — zu entscheiden" (S. X). Waarom toch niet? Dat iemand verklaart, die vragen niet te kunnen uitmaken, kan ik mij begrijpen: ook een *non liquet* kan onder bepaalde omstandigheden geboden zijn. Maar tot de „Aufgabe" van den geschiedschrijver der christelijke theologie gedurende het tijdvak des N. Testaments behoort het wel degelijk, deze en de verwante vragen tot eene beslissing te brengen. Inmiddels is het niet onnatuurlijk, dat Dr. Immer, zoo oordeelende, liefst de geheele Paulinische literatuur onder

één opschrift geplaatst en in zoover bijeengevoegd heeft, al zag hij zich ook genoodzaakt in de behandeling uiteen te houden wat niet, zonder schade voor de waarheid, ondereengegemengd kon worden.

Dat ik niet ten onrechte aan de critiek van Dr. Immer eene al te groote behoedzaamheid ten laste leg, blijkt ook uit de rangschikking der stof in diezelfde vierde afdeeling van zijn boek, waarmede wij ons daar juist bezig hielden. Hij bespreekt daar achtereenvolgens: het standpunt (van het na-paulinische Jodenchristendom in het algemeen), den brief van Jacobus en de Johanneïsche Apocalypse. Waarom niet, omgekeerd, eerst de Apocalypse en daarna de brief van Jacobus? Over de dagteekening van het eerstgenoemde boek kan, ook volgens onzen Schrijver, nauwelijks verschil van meening bestaan: het is geschreven onder de regeering van Galba. Maar is dan de brief van Jacobus ouder dan het jaar 68 of 69 onzer jaartelling? Wij slaan de bladzijden op, die aan het onderzoek naar den schrijver en den ouderdom des briefs gewijd worden (S. 426—429), en vinden daar aanstonds de juiste opmerking, dat hij niet vóór, maar na Paulus is geschreven. Diens hoofdbrieven wijzen dus den *terminus a quo* duidelijk aan. „Wie" — zoo gaat Dr. Immer voort — „wie verhält es sich nun mit dem terminus ad quem? Unter Voraussetzung, dass der ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, Ἰάκωβος ὁ δίκαιος, der Verfasser sei, der anno 62 oder 63 getödtet wurde, könnte der Brief keinenfalls später als anno 62 verfasst worden sein. Jedenfalls scheint er vor dem Ausbruch des jüdischen Krieges geschrieben worden zu sein, es sei denn dass man ihn dann sehr viel später setzen wolle." Meer over dit onderwerp niet, want wat nu volgt betreft niet den naam of den leeftijd des auteurs, maar zijne eigenaardige geestesrichting. Mij dunkt, hier geeft Dr. Immer niet wat wij recht hadden van hem te verwachten. „Unter Voraussetzung" — maar het is immers juist de vraag, of dit mag worden „vorausgesetzt"? Zoo goed als I en II Petri kan ook de brief in quaestie geschreven zijn op naam van den Schrijver, die in den aanhef wordt genoemd. „Es sei denn dass man ihn viel später setzen wolle" — maar het is immers de vraag niet, wat wij willen of niet willen, maar wat kan en de waarschijnlijkheid voor zich heeft? Had Dr. Immer het tot

zijn taak gerekend, deze critische quaestie uit te maken, hij zou dan, naar ik meen, niet lang hebben geaarzeld met zijne beslissing. Wij behoeven slechts zijne eigene karakteristiek van Jacobus den rechtvaardige (S. 182—185) naast zijne — zeer juiste — beschouwing van den brief te leggen, om ons te overtuigen, dat deze een ander auteur hebben moet. Men zegge niet, dat het er, in eene *Neutestamentliche Theologie*, weinig op aankomt, hoe men de vraag naar den ouderdom beantwoordt. Het tegendeel is waar. De §§ over de Apocalypse na die over den brief van Jacobus maken zeker wel niet op mij alleen een allerzonderlingsten indruk. Wij gaan daarin zeer bepaald achteruit. Het getemperde en vergeestelijkte Jodenchristendom van den brief is niet alleen anders dan de richting van den Apocalypticus, maar ook zeer bepaald eene latere ontwikkelingsphase. Doch over de zaak behoef ik niet uit te weiden: zij is ten onzent door Dr. Blom uitvoerig en op afdoende wijze behandeld. Het was mij thans alleen te doen om aan te toonen, dat Dr. Immer hier en daar niet weet door te tasten en — dat zijn boek nog beter zou zijn dan het is, indien hij steeds „Farbe bekannt" had.

Doch ik herinner mij daar, dat wij eigenlijk nog niet verder zijn dan de beschouwing en beoordeeling van het plan, door Dr. Immer in zijne *Neutestamentliche Theologie* gevolgd. Het wordt tijd, dat wij zijne methode van bewerking in het oog vatten. Reeds bleek ons, hoe hij zelf in het *Vorwort* haar kenschetst (boven bl. 444). Die teekening is alleszins juist. De auteur wil vóór alle dingen historisch te werk gaan. Hij is er steeds op bedacht, de schrijvers zelven te laten spreken en ziet zorgvuldig toe, dat hij hun niets opdringt, hetwelk zou kunnen geacht worden vreemd te zijn aan hunne manier van denken en voorstellen. Ook de rangschikking hunner ideeën poogt hij zooveel mogelijk aan hen zelven te ontleenen. Vandaar zijne gewoonte om van de geschriften, welker „theologie" hij zal gaan blootleggen, eerst een overzicht of plan te geven. Daarna is dan de samenvatting van hun inhoud of de uiteenzetting van de godsdienstopvatting, die zich daarin uitspreekt, aan de orde.

Evenals de scherpe onderscheiding tusschen metaphysica en religie — waarop insgelijks hierboven (bl. 444) reeds gewezen

werd — moet dit streven naar zuiver-historische behandeling onbepaald worden toegejuicht. Het is waar: *chacun a les défauts de ses qualités*, en zoo zijn er ook aan deze manier van behandeling, gelijk zij althans door Dr. Immer wordt in practijk gebracht, enkele nadeelen verbonden. Loopt de *systematicus* gevaar aan de geschiedenis ontrouw te worden, de *historicus* kan ons licht te veel of te lang met de bijzonderheden bezig houden en in gebreke blijven ons ééne, wel samenhangende voorstelling van het geheel te leveren. Dit geldt, tot op zekere hoogte, ook van Dr. Immer. Om hem als *historicus* volledig te karakteriseeren, moeten wij nog doen opmerken, dat hij van aanleg en studie exegeet is. Dit komt in zijn boek duidelijk uit. Telkens begeeft hij zich in discussie over den zin van de teksten, die hij voor zijn doel moet gebruiken. En, let wel, die discussie wordt niet gevoerd in aanteekeningen aan den voet der bladzijde, maar in den tekst zelven van het boek. Somtijds volgt de ééne op de andere en ontbreekt — òf geheel òf te zeer — de samenvatting der verkregen resultaten. Het natuurlijke gevolg daarvan is, dat wij niet zelden geen scherp bepaalden indruk ontvangen en derhalve door deze of gene afdeeling niet geheel bevredigd worden. Dit nadeel had kunnen zijn vermeden, indien b. v. de Schrijver, telkens aan het begin of aan het slot eener §, de uitkomst van zijn onderzoek, zoo bepaald als hij haar geven kon, had geformuleerd — met behoud overigens van de discussiën over de enkele teksten. Deze laatste zou ik vooral niet willen missen. Zíj zijn het juist, zoo ik wel zie, die het boek bijzonder geschikt maken voor hen, die de Theologie des N. Testaments beginnen te beoefenen; ze sluiten zich aan bij hunne voorbereiding in de exegese van het N. Testament; ze leeren hun den waren stand der quaestiën kennen en leiden hen op tot een zelfstandig oordeel daarover. Doch daarmede kon zeer wel gepaard gaan, wat nu m. i. vaak te zeer ontbreekt: de flinke samenvatting der verkregen resultaten.

Tot nadere toelichting van hetgeen ik daar over de methode van Dr. Immer mededeelde, zou ik hier en daar in zijn boek een greep kunnen doen. Doch liever bepaal ik mij, van nu af aan, tot ééne enkele afdeeling, en wel de eerste: „Die Religion Jesu." Verdient zij die voorkeur reeds van wege de

belangrijkheid van haar onderwerp, ik heb haar bovendien nauwkeuriger nagegaan dan de volgende hoofdstukken en gevoel mij dus voor dit gedeelte mijner taak als verslaggever het best berekend.

Allereerst dient de lezer te vernemen, hoe Dr. Immer ons „die Religion Jesu" voor oogen poogt te stellen. Nadat hij zijne denkbeelden over de Evangeliën heeft blootgelegd (S. 51—57), schetst hij zeer beknopt „den geschichtlichen Hintergrund des Ideenkreises Jesu" (S. 57—60) en handelt, even beknopt, over Jezus' verhouding tot Johannes den Dooper (S. 60—63). Dit alles is slechts inleidend. Nu volgt de uiteenzetting van „die leitenden Ideen Jesu" (S. 63—155), die reeds door haar omvang blijkt het eigenlijke *corpus* der geheele afdeeling te zijn. Vooraan staat „das Himmelreich" (S. 63—78). Nadat is aangewezen, welke voorstelling Jezus zich daarvan had gevormd, komt „die Gerechtigkeit des Himmelreiches" ter sprake (S. 78—91); daarna „die Erfordernisse zum Eintritt in das Himmelreich" (S. 91—105). De opschriften der volgende onderafdeelingen luiden: der Menschensohn (S. 105—127); die Jüngerschaft und die Welt (S. 127—142); die Vollendung der Dinge (S. 142—155). Zijn onder deze *capita* al de „leitende Ideen Jesu" blootgelegd, nu wordt dan nog afzonderlijk zijne „verhouding tot het Jodendom" beschreven (S. 155—170), en wel afzonderlijk: tot de Wet, tot de theokratie en tot de Joodsche godsidee en wereldbeschouwing. Eindelijk wijdt Dr. Immer nog enkele bladzijden aan „Der Ausgang Jesu" (S. 170—174), om met de vraag naar de eenheid van het beeld van Jezus' karakter, dat de Synoptische Evangeliën ons voorleggen, te besluiten (S. 174—177). „Sollten hier auch Inkongruenzen übrig bleiben, so ergiebt sich doch aus dem bei weitem grössern Theil der evangelischen Geschichte ein so concretes, erhabenes und heiliges Bild, wie die Weltgeschichte uns kein anderes darbietet: diese innige Verbindung von heiligem Ernst und erbarmender Liebe, von ungetrübter Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel und theilnehmendstem Eingehen in die Bedürfnisse und Angelegenheiten der Menschen, diese Unmittelbarkeit der Gedanken und diese Schlagfertig-

keit, welche aller mühseligen Reflexion nicht bedarf, sondern Alles parat hat" [1]).

Men bemerkt aanstonds, ook uit dit dorre geraamte, dat trouwens ieder onzer dadelijk bekleedt, hoezeer het den Schrijver ernst is met zijn plan om geen leerstelsel van Jezus voor te dragen. Hij behandelt onderscheidene bijzonderheden, die men tot het leven van Jezus of tot de teekening van zijn karakterbeeld pleegt te brengen. Als proeve noem ik de §§ over „Die Jüngerschaft und die Welt" en „der Ausgang Jesu," die evenwel volstrekt niet alleen staan: telkens komt hij, ook bij de behandeling van andere onderwerpen, op biographische quaestiën en acht het zijne taak, die zooveel mogelijk op te helderen. Want dat wij hier niet te doen hebben met uitweidingen, waartoe gereede aanleiding bestond, maar die toch des noods hadden kunnen achterwege blijven, behoeft na al het voorafgaande geene vermelding meer. Het enkele opschrift „die Religion Jesu" is voldoende om ons te leeren, dat de Schrijver met voorbedachten rade den kring ruimer trekt en daarin opneemt wat vele zijner voorgangers niet of nauwelijks hadden aangeroerd.

Het is intusschen de vraag, of Dr. Immer, nu hij eens dezen weg insloeg, daarop niet nog eenige schreden verder had moeten gaan. Om mijne bedoeling duidelijk te maken, plaats ik hier nog eens de opschriften der onderafdeelingen van „Die Religion Jesu" vlak naast elkander: 1. Geschichtlicher Hintergrund des Ideenkreises Jesu; 2. Verhältniss Jesu zu Johannes dem Täufer; 3. Die leitenden Ideen Jesu; 4. Verhältniss Jesu zum Judenthum; 5. Der Ausgang Jesu. — Om de onderlinge verhouding dezer onderdeelen heeft de Schrijver zich blijkbaar in het geheel niet bekommerd: het 3de heeft driemaal meer omvang dan de vier andere te zamen. Ook aan de formeele overeenstemming der opschriften is weinig zorg besteed: hoe zou anders „der Ausgang Jesu" zoo vreemd naast de overige kunnen staan? Doch er is iets anders, waarop ik thans wij-

---

1) Hierbij eene verwijzing naar Matthew Arnold (Literature and Dogma), Rauwenhoff (Theol. Tijdschr. VII bl. 287 verv.) en Hase (Gesch. Jesu), en voorts naar: *Matth.* IX : 12, 13; 15 verv.; XII : 3 verv., 11 verv., 25—29; XV : 3 verv.; XXI : 24 verv.; XIX : 4 verv.; XXII : 18 verv. 29 verv.; *Luc.* VII : 40 verv.; X : 30 verv.; XII : 14 verv.; XIII : 15 verv.; XV : 3 verv. enz.

zen wil: de plaatsing van de 4de onderafdeeling, de verhouding van Jezus tot het Jodendom. Wordt deze, bij wijze van slotsom, opgemaakt of afgeleid uit het voorafgegaan onderzoek naar zijne „leitende Ideen"? Ware dat het geval, dan zou die plaatsing niets bevreemdends hebben. Doch zoo is het niet. De 4de onderafdeeling is zelfstandig; de verhouding van Jezus tot het Jodendom wordt bepaald naar teksten, die vroeger nog niet of althans niet opzettelijk behandeld waren, b. v. *Matth.* V : 17—19 (S. 155—159) enz. Maar waarom komt dán dit onderzoek achteraan? Dr. Immer begint, gelijk wij gezien hebben, met „das Himmelreich". Terecht, voor zoover het koninkrijks Gods in het onderwijs van Jezus eene zeer ruime, ja de ruimste plaats beslaat. Maar mocht dat voor hém de hoofdzaak zijn, mocht híj zich daardoor laten leiden in de rangschikking van de stof? Hij behandelt immers niet de leer, maar den godsdienst van Jezus! Welnu, voor dezen, of, liever nog voor het recht verstand en de psychologische verklaring van dien godsdienst is de verhouding tot het Jodendom „grundlegend" en had daaraan, zoo niet de eerste, dan toch eene eerste plaats moeten zijn ingeruimd. Met de Wet, hare verklaring door de Schriftgeleerden en hare betrachting door de Phariseën kwam Jezus van den aanvang af in gedurige aanraking; met deze momenten stond zijne „Religion", haar karakter, hare ontwikkeling, steeds in onafscheidelijk verband. Men kan die „Religion" niet naar waarheid beschrijven, zoo men die verhouding niet kent en in gedachten houdt. Laat Dr. Immer's rangschikking van de stof zich dan wel rechtvaardigen?

Doch ik heb nog niet genoeg gezegd. Wie niet de leer, maar den godsdienst van Jezus wil schetsen, neemt *eo ipso* de verplichting op zich om psychologisch te werk te gaan en tevens genetisch. Nu staat dit vast, dat Jezus niet begonnen is met eene eigene, van die zijner tijdgenooten verschillende notie van het godsrijk, maar — met een religieus bewustzijn, dat anders gestemd was dan het hunne, bepaaldelijk dan dat van de Schriftgeleerden en Phariseën. Dat hebben — om slechts enkelen te noemen — Strauss [1]) en Holtz-

1) *Das Leben Jesu für das deutsche Volk* S. 198 ff.

mann [1]) zeer juist ingezien. Het behoeft geene vermelding, dat de eigenaardige religieuse bewustheid van Jezus door Dr. Immer is opgemerkt en beschreven wordt. Maar wáár geschiedt dit? In de 4de onderafdeeling, en ook daar nog geheel achteraan (S. 168—170), in de laatste der 3 §§, over de verhouding van Jezus tot de Joodsche godsidee en wereldbeschouwing. Daar wordt herinnerd, dat de betrekking tusschen Jahwe en Israël van oudsher werd opgevat als een verbond; dat deze opvatting in het Judaïsme eene verkeerde, juridische en eudaemonistische wending nam; dat het „Gottesbewusstsein Jesu" zich niet alleen van het Joodsche onderscheidde, maar zelfs daartegenover stond. Dit laatste wordt vervolgens op uitmuntende wijze — alleenlijk veel te kort — ontwikkeld. Maar — het neemt de plaats niet in, die daaraan toekomt; het wordt niet gebezigd als de sleutel van het geheel. Hiermede wordt niet beweerd, dat bij de uiteenzetting van „Die leitenden Ideen Jesu" nergens op zijne kinderlijke verhouding tot God gewezen of daarvan ter verklaring van de verschijnselen gebruik gemaakt wordt: hoe had de Schrijver dit k u n n e n nalaten? Maar wèl meen ik, dat de gewone lezer gevaar loopt, de centrale beteekenis van Jezus' gemoedsleven voorbij te zien. Dat gevaar zou aanstonds zijn afgewend, indien Dr. Immer zich klaarder bewust geweest ware van hetgeen uit zijne eigene opvatting van den inhoud der *Neutestamentliche Theologie* rechtstreeks volgt.

Bedrieg ik mij niet, dan zou de behandeling van sommige „leitende Ideen" er nog bij gewonnen hebben, indien zij had kunnen gebaseerd worden op eene schets van de „Religion Jesu" in dien allerengsten en eigenlijken zin. Neem b. v. de leer van Jezus over „het Koninkrijk Gods" of „der hemelen." Vóór alles moet worden erkend, dat Dr. Immer haar op voortreffelijke wijze behandelt (S. 63 ff.). Maar er blijft toch nog iets onzekers, eenige onduidelijkheid over. Ze zouden m. i. verdwijnen, indien steeds werd vastgehouden, dat de *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* óók in het onderwijs van Jezus — evenals bij zijne tijdgenooten, bepaaldelijk bij het volk [2]) — een eschatologische

---

1) *Judenthum und Christenthum* (1867) S. 327 ff.

2) Verg. daarover Oort, hierboven bl. 360 verv.

term is, waardoor een toekomstige heilstaat wordt aangeduid, dien Jezus kwam aankondigen en voorbereiden. Voor die opvatting en voor de consequente toepassing daarvan pleit m. i. het synoptische spraakgebruik. Verreweg de meeste verbindingen, waarin „het koninkrijk Gods" voorkomt, hebben geen zin, wanneer men niet aanneemt, dat daarbij wordt gedacht — niet aan eene door Jezus gestichte maatschappij, maar — aan een nieuwen toestand, waarin God de heerscher zijn, en die aan Zijnen wil ten volle beantwoorden zou. Volgens mijne meening is het de taak der *Neutestamentliche Theologie* aan te wijzen, hoe deze notie, door Jezus niet gemaakt, maar ontleend, allengs — zonder evenwel ooit op te houden eschatologisch te zijn — allengs eigenaardig gekleurd en, indien ik mij zoo mag uitdrukken, verplaatst d. i. door de ethisch-religieuse voorbereiding van het godsrijk op den achtergrond gedrongen is, onder den invloed van datgene, wat Jezus persoonlijk eigen was, nl. van zijne eigene religieuse bewustheid en van de daaruit voortgevloeide opvatting van Gods vaderlijke betrekking tot de menschen in het algemeen. Maar opdat deze taak volledig worde volbracht, moet natuurlijk het godsdienstige bewustzijn van Jezus de daaraan toekomende eerste plaats innemen, want daarvan is de herschepping der populaire voorstelling uitgegaan en dáárdoor wordt zij in haar gansche beloop beheerscht.

Doch mijne aankondiging zou allengs de haar gestelde grenzen gaan overschrijden. Ook meen ik reeds genoeg gezegd te hebben, om mijne ingenomenheid met Dr. Immer's boek en den wensch, dat het de aandacht ook en vooral van de jeugdige beoefenaars der theologie tot zich trekke, te rechtvaardigen. Slechts een paar kleinigheden onderwerp ik nog even aan het oordeel van den Schrijver [1]). Is het goed te keuren, dat de opsomming van de geboden in het gesprek van Jezus met den rijke, *Matth.* XIX: 19, voor meer oorspronkelijk wordt gehouden dan die bij Marcus, H. X: 19? Zie S. 53 in fine, door S. 98 f. niet nader verklaard of gemotiveerd. Ik zou, juist omgekeerd, de woorden: *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*

1) Enkele zijn zóó klein, dat ik ze liever naar eene noot verwijs. Op S. 85 staat ten onrechte, dat Lucas, H. XI: 3, schrijft: *δὸς ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*; er staat en moet ook staan: *δίδου κτέ.* Op S., 507 is het herhaalde *υἱὸς τ ο ῦ ἀνθρώπου* een *lapsus* voor *υἱὸς ἀνθρώπου.*

ὡς σεαυτόν voor een ongepast toevoegsel van Mattheus houden. In dit verband passen alleen enkele, losse geboden der Wet, niet een voorschrift als dat bij Mattheus, hetwelk althans door Jezus werd beschouwd als het kort begrip van al de zedelijke eischen der Wet. — Op S. 61 wordt de vraag opgeworpen, of de Dooper in het verhaal *Matth.* XI : 2 verv.; *Luc.* VII : 18 verv. den bij hem opgerezen twijfel omtrent Jezus' Messianiteit uitspreekt, dan wel nu voor het eerst, daar hij Jezus vroeger niet kende, omtrent hem verlangt te worden ingelicht? Dr. Immer verklaart zich voor het eerste, op grond van *Matth.* XI : 6; *Luc.* VII : 23: *μακάριος ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.* Is dit argument voldoende? Onderstelt het „geërgerd worden" noodzakelijk een vroeger aanwezig geloof? Indien ook al, dan zou de veel grootere waarschijnlijkheid der tweede opvatting er toch toe moeten leiden om die woorden te stellen op rekening van de verhalers, die Johannes getuige gemaakt hadden van het wonder bij gelegenheid van Jezus' doop. — Bij *Matth.* VIII : 22; *Luc.* IX : 60 teekent de Schrijver aan: „Das harte Wort „Lass die Todten ihre Todten begraben" d. h. „Ueberlasse den geistig Todten die Sorge für ihre Verstorbenen", setzt allerdings voraus, dass der Verstorbene und seine Angehörigen *νεκροί* d. h. dem wahren Leben fremd gewesen seien. Woher Jesus das wusste, ist uns freilich unbekannt." Ja zeker! Maar zou niet o. a. hieruit blijken, dat deze geheele opvatting van Jezus' woord de ware niet kan zijn? Aannemelijker dan de onderstelling, dat Jezus hier den gestorvene en zijne verwanten, met uitzondering van dien éénen tot wien hij spreekt, voor „geestelijk dooden" heeft uitgemaakt, schijnt mij de spreekwoordelijke opvatting van het gezegde, waarbij de zin wordt: dat zal wel vanzelf te recht komen: verkondig gíj het koninkrijk Gods! [1]) — Ten slotte nog de opmerking, dat het niet alleen twijfelachtig is, of Jezus het boek *Henoch* heeft gekend (S. 107), maar bovendien zoo goed als zeker, dat de plaatsen van dat boek, waarin „de zoon des Menschen" voorkomt, Christelijk van oorsprong zijn.

Mei, 1878. A. KUENEN.

1) Eenigszins anders, althans wat Lucas betreft, Scholten, *het Paulinisch Evangelie*, bl. 95, wiens opvatting ik verre boven die van Immer zou verkiezen.

Practische Theologie. Een handboek voor jeugdige Godgeleerden, door J. J. van Oosterzee. *In twee deelen. Utrecht*, Kemink en Zoon. 1877, 1878.

Dit Handboek voor jeugdige Godgeleerden — opgedragen aan de vroegere en latere toehoorders zijner lessen over Practische Theologie — is de vrucht van het onderwijs in de Practische Godgeleerdheid door Prof. van Oosterzee gedurende vijftien jaren aan de Utrechtsche Hoogeschool gegeven. In twee deelen, samen ongeveer negen honderd bladzijden groot, zet hij dit deel der theologische wetenschap van zijn standpunt uiteen. De Inleiding begint met de beschrijving der Practische Theologie als „de wetenschap der werkzaamheid voor het koninkrijk Gods in al haren omvang gedacht, gelijk die bepaaldelijk door den Herder en Leeraar der christelijke gemeente wordt uitgeoefend"; en tracht verder het betoog te leveren, dat zij als zoodanig haar eigene, hoogst eervolle plaats bekleedt in het organisch geheel der Godgeleerde wetenschappen, en dus naast deze de meest nauwgezette beoefening verdient. Een overzicht harer geschiedenis en de mededeeling van het plan harer behandeling volgt hierop. Dit laatste is aldus ingericht. Een algemeen grondleggend deel, aan de beschouwing der Evangeliebediening zelve van verschillende zijden gewijd, gaat vooraf. Dan worden de werkzaamheden van den Herder en Leeraar ieder afzonderlijk in het licht gesteld. Deze werkzaamheden geschieden of rechtstreeks ten behoeve der gemeente, of van hen, die — hetzij door afkomst en geboorte, hetzij door denkwijs of standpunt — kunnen geacht worden daarbuiten te staan. Het eerste gedeelte dier werkzaamheden, dat het uitvoerigst beschreven wordt, splitst zich in een beschrijving van datgene, wat de Herder en Lee-

raar te verrichten heeft voor zijne gemeente in haar geheel — Homiletiek en Liturgiek — en van datgene wat van hem vereischt wordt ten behoeve harer bijzondere leden, toekomstige of tegenwoordige — Katechetiek en Poimeniek. Het tweede deel — de werkzaamheid buiten den kring der eigen gemeente — wordt kortheidshalve in een Aanhangsel als Halieutiek en Apologetiek besproken. Het Kerkrecht wordt door den schrijver buiten den kring der Practische Theologie gesloten, en gebracht tot dien der Historische Godgeleerdheid, „als strekkende vooral om den Theoloog met den feitelijken toestand van Christendom en Kerk, in betrekking tot den staat, bepaaldelijk met de kerkelijke organisatie in zijn naaste omgeving bekend te maken” (I bl. 20, 21). — Het eerste Hoofdstuk is dus gewijd aan de beschouwing der Evangeliebediening in het algemeen. In zeven §§, waarvan de eerste handelt over haar grond en oorsprong, de laatste over haar verheffing en volmaking, wordt besproken wat betrekking heeft op haar omvang en bestemming, haar licht- en schaduwzijde, geschiedenis en toestand, vereischten en voorbereiding, roeping en wijding. — Naar het vooropgezette plan volgt nu de Homiletiek, „dat deel der Practische Theologie, dat den aard en eisch der Evangelieprediking bij de onderlinge samenkomsten der christelijke gemeente beschrijft, met het bepaalde doel om langs dien weg wel toegeruste verkondigers van het woord des levens te vormen” (I bl. 80). In een Voorbereidend Deel geeft de schrijver behalve een aanwijzing van het begrip en belang der Homiletiek, een tamelijk uitvoerig en, naar ik meen, zeer verdienstelijk overzicht van haar geschiedenis en litteratuur. Vervolgens behandelt hij in een Ontwikkelend deel de principiëele, materiëele en formeele Homiletiek. Leert de eerste ons het karakter der Leerrede kennen als „eene aaneengeschakelde toespraak van christelijk-godsdienstigen inhoud, in ongebonden stijl door den dienaar van het Evangelie bij de openbare godsdienstoefening der gemeente in naam en op last des Heeren te houden, met het bepaalde doel dat zij daardoor gesticht, en de komst van het Godsrijk bevorderd worde” (I. bl. 211) — en geeft zij de betrekking aan, waarin de prediking staat tot de welsprekendheid, de godsdienstoefening en de persoonlijk-

heid van den prediker, de beide andere deelen handelen natuurlijk over de stof der leerrede en over haar vorm en voordracht. — Het derde hoofdstuk loopt over de Liturgiek. „Zij is de theorie der leiding van den gewijden eerdienst, en heeft ten doel om door de vorming van bekwame Liturgen de zaak van het Godsrijk te dienen" (II bl. I). In de Inleiding wordt achtereenvolgens gehandeld over haar wezen en einddoel, haar bronnen en hulpmiddelen, de geschiedenis harer theorie en practijk, haar toestand en eisch. Terwijl daarna in twee afdeelingen de Liturgische beginselen worden vastgesteld en de Liturgische regelen aangegeven. Met een woord over de Liturgische persoonlijkheid eindigt dit hoofdstuk. — In het vierde is de Katechetiek aan de beurt. Zij houdt zich bezig met „de theorie van het Christelijk-Godsdienstig onderwijs, in naam der kerk aan de aankomelingen der gemeente te geven" (II bl. 138). Behandelt de Inleiding haar geschiedenis en litteratuur, haar toestand en eisch, in de beide afdeelingen van dit hoofdstuk wordt besproken de grondslag, de inhoud, de vorm der Katechese, en haar inrichting, haar hulpmiddelen, haar ideaal. — Eindelijk de Poimeniek, die „zich onledig houdt met de theorie der Herderlijke zorg, die door den Evangeliedienaar in zijn wettigen werkkring wordt uitgeoefend" (II bl. 218). Zij wordt verdeeld in algemeene — de herder in betrekking tot zijn kudde in haar geheel — en individueele — de herder in betrekking tot de afzonderlijke en zeer onderscheiden leden der gemeente. In het Aanhangsel volgen nu nog eenige opmerkingen over de Halieutiek, „de theorie der uitbreiding van het Christendom onder de nog niet gekerstende volken" (II bl. 321); en over de Apologetiek, „de theorie van de zelf-rechtvaardiging des Christendoms tegenover allen, die nog niet of niet meer op christelijk standpunt staan" (II bl. 338).

Zietdaar in het kort het verloop van deze Practische Theologie. Wat zal nu verder mijn taak wezen? Eenvoudig breeder den inhoud meêdeelen en de lessen herhalen door Prof. van Oosterzee gegeven voor ons preeken en katechiseeren, ons herderlijk werk? Zijn boek verdient wat beters en de redactie van dit tijdschrift verlangt zeker iets meer. Dan een grondige critiek geven van de beginselen in deze Handleiding ge-

steld en ontvouwd, een critiek, die naar den aard van dit werk in allerlei onderdeelen zou moeten afdalen? Daargelaten dat zulk een beoordeeling te grooten omvang zou verkrijgen, verklaar ik eerlijk daartoe niet in staat te zijn. Wie zooals ik in de laatste jaren zich bepaald heeft tot de practijk der Practische Theologie, en — laat ik het maar zeggen — nooit van deze wetenschap zijn hoofdstudie gemaakt heeft, hij zal zich niet wagen aan een grondige beoordeeling van een werk door een der meesters in het vak geschreven. Integendeel hij zal eerbiedig zich neerzetten en luisteren en winst doen met dat, waarmeê hij meent winst te kunnen doen. Trouwens in de oogen van prof. van Oosterzee zou ik zeker onbevoegd zijn tot zulk een beoordeeling, daär ik wel wat van de vereischten mis noodig tot een waardige behandeling van dit vak. We lezen toch: „persoonlijk geloof aan den hoofdinhoud der Heilsopenbaring en aan de volstrekte onmisbaarheid der Evangeliebediening wordt stilzwijgend verondersteld en verwacht van wie zich op de Practische Theologie met ijver en zegen zal toeleggen. Wie in onzen tijd dat geloof heeft verloren, wij zullen hem niet uit de hoogte veroordeelen, maar toch ten ernstigste waarschuwen om de kerk, die hij niet met een Paulus-zwaard verdedigen kan, althans niet met een Judas-kus te verraden, en liever heen te gaan, dan de gemeente te verwoesten en zich zelven ongelukkig te maken. Een bijzonder talent voor dit vak van studie boven alle andere laat zich niet van iedereen wachten, maar van het bekende woord: „een vroom hart is het genie van den geestelijke" (Jacobi) kan geen tittel of jota uitgewischt worden, en gezonde vroomheid in christelijken zin is ondenkbaar, waar men schier op ieder essentiëel punt den Heer en zijne Apostelen in het aangezicht tegenspreekt" (I bl. 21 vlg). — Wat dan? Toen de redactie van dit tijdschrift mij uitnoodigde om deze aankondiging te schrijven, aarzelde ik eerst om nu licht te begrijpen redenen. Doch een andere overweging werd weldra machtiger dan mijn vrees. Deze aankondiging had ook iets zeer aanlokkelijks. Het zal in deze, voor ons modernen moeilijke dagen, vermoedelijk velen mijner ambtgenooten gaan gelijk het mij gaat, dat het practische werk hun niet gering bezwaar oplevert. Al was het alleen maar, dat we te midden

van het vermoeiende van zooveel questies — van de kerkelijke het meest — onophoudelijk tot de practijk geroepen worden; en voor haar richtige uitoefening opgewektheid zeker wel de eerste voorwaarde is. Voorts velen moeten het zien, dat — al maken zij ook werk van hun preeken — de ontwikkelden, ten minste de heeren en dames, al minder lust toonen om naar hen te luisteren. Aan wie de schuld? Aan ons? Moeten wij anders preeken? Of ligt het aan de geheele inrichting van onzen eeredienst? Moeten wij op liturgisch gebied een hervorming in het leven roepen? Maar hoe dan — welke dan? Daar is oppositie tegen de beide plechtigheden, doop en avondmaal. Moeten ze weg? Is er iets anders voor in de plaats te geven? Of kunnen wij die oude eerwaardige instellingen verheffen? — De katechese is een periode van hooger ontwikkeling ingetreden. Maar nog slechts ingetreden. Ook hier nog allerlei vragen, die op antwoord wachten — vragen over den vorm niet minder dan over den inhoud van ons godsdienstonderwijs. — En moet ik nog zeggen wat moeilijkheden soms het herderlijk werk oplevert? Bij hen, die liefst niets meer van den pastor in ons zien; bij die anderen, die niets begrijpen van den strijd, dien wij zelven te strijden hebben; die van ons vragen een herderlijk toezicht en bestuur, zooals wij het toch liefst niet meer willen oefenen. En toch — het is mijn vaste overtuiging, dat, wil onze richting ingang vinden, vasten grond verkrijgen vooral bij het volk, het moet gaan langs den weg van onzen persoonlijken invloed. Voor ons moeten de gemeenteleden eerbied leeren koesteren. Ons moeten zij leeren liefhebben en vertrouwen. En dat kunnen zij alleen leeren bij ons verkeer in hun midden, in hun woningen. Onze vroomheid, de troost, dien wij te geven hebben, de opwekking tot zedelijken ernst, die van ons uitgaat, zij moeten de menschen binden aan onze personen, en daardoor aan onze richting. Veel meer dan allerlei populaire geschriften en tal van volkslezingen over de moderne richting kunnen wij doen, de moderne predikanten. — Maar wie is tot al deze dingen bekwaam? Tot *al* deze dingen. Wie kan alles wat van ons geëischt wordt goed volbrengen? We mogen ook de studie niet veronachtzamen. We moeten blijven op de hoogte van onzen tijd. Aan allerlei maatschappe-

lijke betrekkingen en bezigheden mogen we ons niet onttrekken. Ons huisgezin heeft ook zijn rechten. Waar is de man, die mij zegt, hoe ik dit alles zal volbrengen? — Men begrijpt nu waarom de aankondiging van dit Handboek ook haar uitlokkende zijde had. Niemand zal ontkennen, dat de Utrechtsche Hoogleeraar in deze materie recht van spreken heeft. Zou ik van hem niet veel kunnen leeren? Op menige vraag een antwoord vinden? Was dit het doel, waarmee ik van Oosterzee's Practische Theologie ter hand nam — en dat doel is gewettigd, want het is een practische theologie — dan is licht te begrijpen, dat ik in deze aankondiging zal trachten weêr te geven den indruk, die het lezen van het werk bij mij heeft achtergelaten. Vindt iemand dit zeer onbelangrijk, dan vraag ik hem vergeving, hem zoolang te hebben opgehouden, voordat hij wist, dat hij deze aankondiging kon overslaan. Mij troost de gedachte, dat mijn subjectiviteit wel niet zoo heel erg zal verschillen van die der meesten mijner lezers.

Laat ik dan beginnen met prof. van Oosterzee te danken voor zooveel schoons en waars als ik in zijn boek vond. Het laat zich in zijn geheel aangenaam lezen. Waarmeê trouwens niets bijzonders gezegd is van een werk van van Oosterzee. Het groot aantal citaten getuigt van zijn rijke belezenheid en geeft aan het boek een frischheid, die vooral bij de behandeling van de practische vakken zeer gewenscht is. Een kleine opmerking slechts. De stijl zou m. i. gewonnen hebben aan kracht, als hij iets minder breed was, en wat meer vertoond had van die „prikkelen en nagelen", waarvan in Pred. XII: 11 en in van Oosterzee's boek gesproken wordt. Onder de schoone gedeelten moet gerekend worden wat de hoogleeraar zegt over de vereischten tot het waardig vervullen der Evangeliebediening (I bl. 52 vlgg.), over de verheffing van onzen stand (I bl. 72 vlg.), over de ware welsprekendheid (I bl. 233 vlg., vooral I bl. 83 vlgg.). Het verdient behartiging, als de schrijver vraagt: „Zweeft niet hier de prediking veel te hoog in de lucht, en kruipt zij daar wederom niet veel te laag bij den grond? Verleidt niet met name de moderne richting hare voorstanders tot een kanselgekeuvel over allerlei onderwerpen, waarbij het eigenlijk doel der Christusverkondiging schier ge-

heel dreigt vergeten te worden? En omgekeerd de rechtzinnige, misbruikt zij niet maar al te vaak de Homiletiek in den dienst eener polemiek, waarbij vrij wat onheilig vuur op des Heeren altaar gebracht wordt? Neemt niet aan beide zijden menig prediker zijn taak al uiterst gemakkelijk op, en is niet reeds in menig jeugdig hart een zucht tot dusgenaamd „profeteeren" ontwaakt, waarbij de gemeente des Heeren in geenen deele profiteert, maar met reuzenschreden teruggaat? Is het geheel buiten de schuld der Evangeliedienaren, met name ook in aanzienlijke steden, dat de klove tusschen de moderne maatschappij en de kerk van Christus al dieper en breeder wordt? Is waarlijk inhoud en vorm der prediking van dien aard, dat zij achting en eerbied afdwingt aan de ongeloovige wereld, en zelfs nu en dan tot luisteren dwingt wie haren inhoud verwerpen?" (I bl. 208). In het tweede deel (bl. 21 vlgg.) wordt over den cultus veel waars gezegd, al was het alleen maar dit: „Is een Cultus-vorm geheel nieuw geschapen, hij moge iets indrukwekkends of bekoorlijks bezitten, hij is nimmer voor het gevoel zoo gewijd en gestempeld, als wat den toets der eeuwen doorstond. Het besef van gemeenschap met voorgeslacht en tijdgenoot van andere landen en tongen heeft iets hartverheffends, dat geheel of ten deele bij nieuwe nog ongewone vormen ontbreekt" (II bl. 24). En ik zal waarlijk niet opzettelijk behoeven te herinneren, dat in een Handleiding voor Practische Theologie van prof. van Oosterzee menig nuttige opmerking gevonden wordt over vorm en voordracht der preek en niet minder over onze pastorale werkzaamheid. Ook is er reden om hem te danken voor het keurig overzicht der geschiedenis van Homiletiek en Evangelieprediking, dat hij in zijn werk geeft (I bl. 87—200).

Bij zooveel schoons en goeds, als van Oosterzee ons geeft, is het dubbel jammer, dat zijn werk ontsierd wordt niet alleen door een totale miskenning van de moderne richting, van haar werken en streven, maar ook door een toon van vijandigheid tegen haar, die zeer onzuiver klinkt. Het is waar met lof wordt gesproken van de prediking van mannen als C. Schwartz, D. Schenkel, H. Lang; het talent geprezen van Colani, Réville, Coquerel fils; de leerredenen van prof. Scholten worden met erkenning vermeld; en L. S. P. Meyboom, de Key-

zer, J. C. Zaalberg, Tiele, A. Pierson genoemd onder de „welbespraakte" vertegenwoordigers onzer richting — maar dit is ook alles. Een opsomming van al de hatelijke opmerkingen tegen het „modern-naturalisme" of het „negatief-radicalisme" bij menigte in dit boek te vinden, zou een zeer onverkwikkelijke lectuur zijn. Toch moet ik er iets van zeggen. Dat wij — moderne predikanten — niet meer kunnen bidden en geen troost meer te geven hebben; dat onze doop een spotdoop, onze avondmaalsviering eene van eigen vinding is; dat wij geen enkel christelijk feest meer vieren kunnen, dit zijn alle bekende zaken. Maar erger wordt het, als Van Oosterzee van de lijdensprediking zegt, dat zij voor het modern-naturalisme niet veel meer dan een jaarlijksche kwelling is. „De overgave van den Heer in den dood wordt op dat standpunt een beminlijk zelfbedrog; zijne veroordeeling de vrucht van een misverstand. waarvan het onzeker blijft of de schuld aan zijnen of zijner vijanden kant is te zoeken, en zijn hoog geroemd voorbeeld hier en daar niet geheel van overspanning en eenzijdigheid vrij" (I bl. 307 vlg.). Erger, als hij beweert, dat wij niet met vrijmoedigheid op Hervormingsdag kunnen prediken. „De ruïnen van het Christendom te Rome zijn altijd nog ver te verkiezen boven de luchtkasteelen, door een negatief Radicalisme gebouwd" (I bl. 352). Dat de moderne predikanten, die vrijwillig zijn afgetreden door Van Oosterzee geprezen worden, begrijpen wij, maar de Utrechtsche Hoogleeraar stond, dacht mij, te hoog om in een kalm geschreven Handboek te gaan meêdoen met het geroep, dat wij blijven ten koste van eerlijkheid en goede trouw (I bl. 43); en dat blijven dus alleen te verklaren is uit een totale toeschroeiing des gewetens (I bl. 65). Van hem verwachtten wij geen bladzijden als bl. 252 en 253 van het eerste deel, waar ter verduidelijking van de opmerking, dat de persoonlijkheid des predikers nooit zulk een overwicht aan de prediking geven mag, dat de laatste met de christelijke belijdenis der gemeente in onverzoenlijke wederspraak komt, aan ons adres eerst in een duitsch citaat en dan in de eigen woorden des heeren Van Oosterzee een tal van liefelijkheden gericht wordt, als: „waar het Protestantsch beginsel ten slotte in een schaamteloos protest tegen de geopenbaarde heilsleer ontaardt, om aan Natu-

ralisme en Pantheïsme de hand te reiken, daar heeft onze ontkerstende persoonlijkheid niet langer vrijheid en recht om zich onbeschroomd op den christelijken kansel te uiten." — Maar wat er in het geheel niet door kan is het bijna volstrekte gemis aan waardeering van hetgeen van onze zijde gedaan is ten opzichte van het godsdienstonderwijs. In een opsomming van geschriften lezen we, dat Réville's *Manuel d'instruction religieuse* geroemd wordt (II bl. 184) — maar meer ook niets. Als onze richting op iets roem mag dragen dan zeker op wat zij op dit gebied gewerkt heeft en nog werkt. Laat ik om van de levenden te zwijgen alleen den naam noemen van Frans Rauwenhoff. In de vraagpunten (II bl. 160) lezen we: In hoever heeft ook de moderne richting ten goede der katechese gewerkt? Maar het antwoord op die vraag kennen we niet. Heel veel goeds verwacht ik er niet van, als in den tekst gewaarschuwd wordt tegen het gevaarlijke der moderne sloopingsmethode (II bl. 212); tegen „een miraculophobie, die begint met de wonderteekenen, voortgaat met den levenden God te verwerpen, en eindigt met den mensch voor tijd en eeuwigheid ongelukkig te maken" (II bl. 177); tegen den voorslag, in onzen tijd ook van „zich noemende Evangeliedienaren" gehoord en gesteund, om den Bijbel van de katechisatie te weren (II bl. 174); tegen het streven van sommigen in onzen tijd, om ook aan de geschiedenis der godsdiensten een eereplaats te geven in den cyclus der katechetische didactiek, een streven, dat prof. Van Oosterzee in ernst doet vragen, „of men met de aankomelingen der christelijke gemeente den spot wilde drijven, dan wel hun een krachtigen stoot geven op den weg naar — het krankzinnigenhuis" (II bl. 181). — Nog eenmaal dat kan er niet door. Zal het ons troost geven, dat zelfs het deftig Haagsch genootschap niet ontkomt aan den stroom van insinuaties? „Niets zonderlinger — en toch niet ongehoord — dan nog altijd pogingen „tot verdediging van den christelijken godsdienst" [1]) te zien uitgelokt of beproefd, waar het zonneklaar blijkt, dat niets minder dan dit levend beginsel ontbreekt" — zoo staat er te lezen dl. II bl. 348. — Of het ons troosten zal? We behoeven dien troost niet. De schrijver

1) Deze aanhalingsteekens zijn van Van Oosterzee.

raadt den katecheet aan om gedachtig te zijn aan het „niet partijdiglijk oordeelende" (Jac. III : 17) — had hij zelf deze les maar begrepen — en aan het „traag tot toorn" (Jac. I: 19). Een goede raad voorzeker, maar mij dunkt men moet al verbazend traag zijn als men tegenover zooveel miskenning en zooveel onwaarheid niet hartelijk toornig wordt. Waarlijk geen wonder, dat zooveel dii minorum gentium voortdurend tegen ons strijden met scheldwoorden, als zelfs een man als de hoogleeraar Van Oosterzee, een man van zooveel kennis en smaak, zich niet schaamt, om — niet in een pamflet, maar in een boek van studie — meê te doen aan dit onverkwikkelijk en onheilig werk. O wel mocht hij zelf spreken van al de onbarmhartige miskenning, de hardnekkige bestrijding, de hooghartige verachting, die niets van zijn strijd begrijpt, welke de Evangeliedienaar ondervindt — maar ook er bijvoegen, dat deze miskenning en verachting zijn overwinning op den duur niet verhinderen, zijn kroon niet rooven zal.

Maar — waarom het vooral te doen is — wat geeft het werk van prof. van Oosterzee ons voor de praktijk? Hier en daar m. i. te veel. Om maar iets te noemen, is het noodig, dat twee bladzijden gewijd worden aan de bespreking van het liturgisch gewaad (II bl. 47—49); dat wordt uitgeweid over de kerkklok, die zoo schoon klinkt, „althans waar zij een heilbegeerige schare doet opgaan naar de zuivere verkondiging van een vol en rijk Evangelie" (II bl. 50 vlg.)? Moet men uit de Liturgiek ook al leeren hoe men het zakje heeft aan te bevelen (II bl. 94 vlg.)? Is er geen gevaar, dat de jeugdige Evangeliedienaar tot de vermoeiden en beladenen zal gaan behooren, als hij leest, hoeveel vragen zich wel voordoen bij de inrichting van het kerkelijk gebed (II bl. 83—94); als hij bemerkt, dat hij ook nog moet leeren troosten (II bl. 286—289)? Als onder het opschrift Herderlijk Toezicht er op gewezen is, dat de pastor zich niet onttrekken mag aan de zorg voor de uitwendige belangen der gemeente; dat hij waken moet tegen Ethnicisme en Ultramontanisme buiten haar, tegen Sectarisme en Indifferentisme binnen haar kring; dat hij bevorderen moet haar verstandelijke, haar zedelijke en geestelijke ontwikkeling — ik vraag, moet dan nog uitvoerig (II bl. 293—319) worden aangewezen des pastors verhouding tot tienderlei soort

van menschen in de gemeente, van erkende ongeloovigen af tot meer ontwikkelde en bevestigde Christenen toe? — Te veel schaadt niet, zegt misschien iemand. Hier wel, want het werkt formalisme in de hand, en doet — zonder het te willen misschien — een liturgische en pastorale machinerie ontstaan.

Zoo noemde ik onwillekeurig reeds, wat bij mij bovenal als totaal-indruk is achtergebleven: de predikant, die zich naar deze Practische Theologie vormt, zal niet zijn een vrije natuurlijke persoonlijkheid. Ik weet wel, dat men mij bladzijden uit dit werk zou kunnen aanwijzen, die mijn bewering schijnbaar onwaar maken, doch dit maakt de zaak eer erger dan beter. Want onwillekeurig zal de naar deze Handleiding gevormde predikant vertoonen een tweeslachtig karakter: man van deze maatschappij en dezen tijd, maar die den priester nog niet heeft afgeschud. Zijn ambt beschouwt hij als door Jezus zelven voorbereid in de stichting van het Apostolaat, als een voortzetting van dat laatste, als omstraald van den drievoudigen glans des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes. Met hen, die dat ambt bekleeden, vormt hij een geestelijk-kerkelijken stand, in onderscheiding van iederen anderen. Al heeft hij tegen hierarchische aanmatiging en clericalisme te waken, dat hij slechts broeder onder de broederen zijn zou, is op verre na niet de volle waarheid. Hij is geestelijk eenigermate verheven boven de gemeente en haar mindere leidslieden. „Er is een Goddelijke roeping van den Evangeliedienaar nog in anderen zin, dan waarin die aan eenige andere kerkelijke of maatschappelijke werkzaamheid kan toegekend worden. Wij hebben hier niet slechts met eene alles, en dus óók dit omvattende Providentiëele leiding, maar met eene Christocratische beschikking te doen, en staan tot de gemeente in de betrekking niet van wijzere tot dommere schapen, maar als herders tot de kudde, die hun, in onderscheiding van anderen, door den Opperherder aanvertrouwd is" (I bl. 28 vlg.). Ook in den naam, dien hij wil, dat men hem geven zal, moet dat uitkomen. Als „mijnheer" wil hij niet aangesproken worden, dat wischt alle grenslijnen te zeer uit; het Engelsch „Reverend" acht hij het beste. — Hij, de wettige prediker, spreekt in onderscheiding van alle niet geordende voorgangers, in naam en op last des Heeren. Zijn pre-

diking richt zich tot eene gemeente, die Jezus als den Christus belijdt, in wien haar de waarheid en het leven van Godswege is geopenbaard en geschonken. Het bekende „daar is geen priester, die Hem verklaart" enz. behoort volgens hem te huis in een kring van vrijdenkers en vragers, maar niet van Evangeliebelijders. Slechts als gemeente en prediker beide gelooven mag hij doorgaans uitspreken, wat aller harten vervult, maar in waarheid blijft hij, die aan het hoofd der gemeente staat, in zijn prediking de mond Gods tot haar. In de godsdienstoefening „nadert de mensch tot God met het lied des lofs, den wierook der aanbidding en de gave der liefde, en God van zijne zijde den mensch met het woord der getuigenis en de teekenen zijner genade" (I bl. 235). De prediker is zich dan ook bewust in een hooger karakter op te treden, dan de ongewijde redenaar. In zijn prediking bindt hij zich aan den tekst als aan het bijbelwoord. Motto-preeken verfoeit hij. Zijn geheele leerrede is gedoopt in het Schriftelement. Hij preekt Bijbelsch, opdat de macht van zijn woord, als meer dan louter menschenwoord, geschraagd en verhoogd worde. Niet slechts den godsdienst van Jezus verkondigt hij — neen, verre van „tegen- buiten- half- of voor-christelijk te preeken, verkondigt hij den vollen Christus van het Evangelie. Zijn preek zal zich liefst in de bekende vormen bewegen, en in de toepassing zal hij niet vergeten, dat hij spreekt tot onbekeerden, tot heilbegeerigen, tot geloovigen. — Als Liturg heeft hij de vrijheid lief, maar zal steeds bedenken, dat hij man der kerk is. Hij, de wettig geordende alleen, heeft het recht de gewijde Sacramenten te bedienen — en daarvan is het Avondmaal een mystieke plechtigheid, waarbij de dwaling van Zwingli zorgvuldig te vermijden is. — Vooral als Katecheet zal hij dat kerkelijk karakter bewaren. Hij geeft zijn onderwijs in naam der kerk. De inhoud van dat onderwijs zal niet zijn zijne eigene bloot subjectieve denkbeelden, evenmin de godsdienst in het algemeen of de verschillende waarheden en plichten van het Evangelie, maar de Heilswaarheid in en door Christus geopenbaard. Het naaste doel van zijn onderwijs is lidmaten te vormen voor de kerk. Hij alleen dan ook, en wie overigens door de kerk is aangesteld, mag dat onderwijs geven. Hoe vrij hij nu overigens is in den vorm van zijn

onderwijs, het zal ook in dit opzicht als kerkelijk zich altijd van het gewone blijven onderscheiden; en hij zelf — de katecheet — zal den indruk moeten maken eener waarachtig menschelijke, „maar tegelijk" gewijde en gezalfde persoonlijkheid. — Datzelfde, nog iets anders dan menschelijke karakter zal hij vooral als pastor moeten vertoonen. „Aan den prediker moet alles prediken, ook in het dagelijksch leven, en de christenpriester moet dit allereerst zijn in zijn eigene woning. De kunst mag er een bescheiden plaats vinden, maar geen ijdel wereldsch vermaak; de gezellige disch mag er van tijd tot tijd worden aangericht, maar nimmer de speeltafels; het goede in één woord dankbaar genoten worden, maar niet anders dan „geheiligd door het woord van God en het gebed" (I Tim. IV : 5)" (II bl. 260). In het gezellig verkeer verliest hij nooit zijn eerwaardigheid. Op een tentoonstelling van bloemen of van schilderijen, bij een letterkundige voordracht of een uitvoering van gewijde toonkunst mag de gemeente haar geestelijken leidsman ontmoeten, maar wie in club of societeit, in theater of balzaal verschijnt werpt lichtvaardig zijn geestelijke waardigheid weg. Bij zijn huisbezoek, bij zijn ziekenbezoek, altijd blijft hij de geestelijke, die komt om over geestelijke dingen te spreken. Met zijn gemeenteleden moet hij zeer onderscheiden handelen, naar gelang hij te doen heeft met een van de tienderlei soort, die er gevonden kunnen worden. Vooral moeilijk is zijn werk bij hen, die lijden aan „daemonische bezetenheid," te meer, daar het niet uitgemaakt is of hij tot Exorcisme mag overgaan. In het algemeen moet ook de stoffelijke en verstandelijke ontwikkeling der gemeenteleden hem ter harte gaan. Het christelijk onderwijs (de neutrale school is buiten- zoo niet tegen-christelijk), jongelingsvereenigingen zal hij steunen; maar pogingen tot veredeling van volksvermaken liggen minder op zijn weg, dan op dien van andere, vaak buiten- of tegen-christelijke menschenvrienden.

Zoo blijft de man, die zich vormt naar deze Handleiding, een dominee in den minder gewenschten zin van dat woord. Dit is mijn hoofdbezwaar tegen het werk van prof. Van Oosterzee. Hoeveel schoons het ook bevat, hoe hij ook aandringt op algemeene ontwikkeling, zijn Practische Theologie kweekt dat slag van predikanten, die behalve het menschelijke nog

iets bijzonders, iets gewijds en gezalfds vertoonen. Zoo geeft hij geen antwoord op zooveel vragen, als leven in hoofd en hart van die „jeugdige godgeleerden," die boven alles willen zijn mannen voor hun tijd in dezen moeilijken tijd.

De Praktische Theologie is nu gebannen buiten den kring der theologische wetenschappen, die van staatswege worden onderwezen, en zal voortaan van de zijde der kerk gegeven worden. Mij zou het niet voegen een programma voor dit onderwijs te geven. Enkele wenschen slechts! Als hoofdbeginsel sta vooraan, dat de predikant zij een mensch, wien niets menschelijks vreemd is, een man van ontwikkeling en beschaving, een goed theoloog, maar die ook thuis is in deze aardsche huishouding. Geen vreemdeling mag hij wezen in de sociologie. Vooral tegenwoordig nu de sociale verhoudingen zoo ingewikkeld worden en daarmeê nauw samenhangt de zedelijke en godsdienstige ontwikkeling, is het voor den predikant dringend noodig, dat hij onzen maatschappelijken toestand kenne en richtig wete te beoordeelen. Zonder die kennis gaan zijn woorden licht henen over de hoofden van de menschen dezes tijds. Eerst met die kennis kan hij een volksman zijn in den gezonden zin des woords. Bovenal hij zij een man van karakter, van geweten — hij zij een persoonlijkheid, die een indruk achterlaat, een indruk van ernst, van vroomheid, dat kind van geloof en liefde. — Moge dan het onderwijs in de Practische Theologie meêwerken om predikers te vormen, die als broeders tot de broederen eerlijk en oprecht zeggen wat er leeft in hun hart; die niets vuriger begeeren, dan profeten te zijn van den godsdienst; die het een voorrecht achten om in deze dagen van platheid en stofaanbidding de harten warm te houden voor het ideale, voor de dingen die boven zijn; die kunnen stichten, omdat hun woorden de uitdrukking zijn van een ernstige overtuiging, van een vroom gemoed! — Vorme het Katecheten, wier onderwijs dien naam verdient; die heldere denkbeelden over godsdienst en zedelijkheid brengen in de hoofden hunner leerlingen, maar niet minder geestdrift in hun harten wekken voor die beide; hen wapenen tegen orthodoxie, als het noodig is — tegen materialisme, wat stellig noodig is; die hun leerlingen den indruk geven van degelijke wetenschappelijkheid, maar vooral hen aan zich binden, omdat

zij persoonlijkheden zijn, van wie kracht uitgaat. Zij brengen hun discipelen misschien niet tot het lidmaatschap eener kerk, als zij ze maar brengen op den weg die voert tot het burgerschap in het Koninkrijk Gods! — Vorme het Herders der gemeente, die waarlijk zijn menschen onder de menschen; die nooit het stoffelijke van het geestelijke scheiden; wien volkswelvaart en volksontwikkeling ter harte gaan; die van de beschaafden achting en eerbied afdwingen door hun ontwikkeling en hun gezonden ernst; welkome vrienden in de woning van den arme en in de ziekenkamer, om het licht der blijmoedigheid en der opgewektheid, dat zij er doen schijnen; herders in één woord, die het toonen te weten, dat christen te zijn en humaan te wezen hetzelfde is.

Nog één wensch. Mocht dat onderwijs vele jonge menschen van kennis en beschaving, van ernst en goeden wil vormen tot het schoon en heilig werk der Evangeliebediening.

Zaandam, 23 Mei 1878. J. VAN DEN BERGH Jr.

VOORBARIGE VERGELIJKINGEN.

Wij leven in een tijd van vergelijkende studiën en wij hebben reden ons daarover te verheugen. Indien het waar is, dat echt wetenschappelijk onderzoek eerst daar aanvangt waar men begint te vergelijken, dan is het zeker gelukkig, dat men dit thans zoo algemeen begint in te zien, en dat tegelijkertijd de stof tot vergelijkende onderzoekingen steeds vermeerdert. Maar men schijnt ook dikwijls te vergeten, dat het lang niet onverschillig is hoe men vergelijkt, welken maatstaf men bezigt, welke overeenkomsten wel en welke geheel niet voor verwantschap of gemeenschappelijke afstamming pleiten, en meer van dien aard. Men vergelijkt er maar in den wilde op los en gaat daarbij te werk naar een methode waardoor men alles, en dus eigenlijk niets, bewijzen kan. In de taalwetenschap is deze, helaas! niet onschuldige, liefhebberij voor goed geoordeeld, al zijn er nog altijd dilettanten die er zich mee vermaken. In de godsdienstwetenschap schijnt zij nog volkomen geoorloofd. Niet slechts dilettanten, maar mannen van groote kennis en scherpzinnigheid, geleerden van wie men iets beters verwachten mocht, brengen het ongelijksoortigste bijeen en leiden uit de gebrekkigste en onzekerste gegevens de stoutste gevolgtrekkingen af, die dan als resultaten der wetenschap in tal van populaire geschriften worden overgenomen. Het is meer dan tijd dat er de aandacht op gevestigd en ernstig tegen gewaarschuwd worde. Ik weet dit niet beter te doen, dan door levende voorbeelden. Abraham Fornander, die meer dan dertig jaren in rechterlijke betrekking op het eiland Maui, een der Hawaii- of Sandwich-eilanden, verkeerde, heeft een poging gedaan, om de Aziatische afkomst van het Polynesische ras te bewijzen en daartoe ook een aantal overeenkomsten tusschen

hun godsdienst en dien van verschillende volken van Azië, die hij meent ontdekt te hebben, bijgebracht [1]. Hier zien wij den dilettant aan het werk. Geen dilettant daarentegen, maar een veelzijdig geleerde, trouwens niet juist om zijn nauwgezetheid en voorzichtigheid beroemd, François Lenormant, heeft iets dergelijks voor de oudste bewoners van Mesopotamië, de zoogenaamde Akkads, beproefd [2]. Hij wil hen tot het Ural-altaïsche ras brengen, op gronden, niet slechts aan hun taal, maar ook aan hun godsdienst ontleend. De bewijzen door beiden, zoowel door Fornander als door Lenormant voor hun stelling aangevoerd, komen mij zeer zwak, en de slotsom die zij daaruit opmaken ongerechtvaardigd voor. Ik wil trachten dit aan te toonen. Vooraf echter een paar opmerkingen over de genealogische rangschikking der godsdiensten en hetgeen daartoe wordt vereischt.

Wat is noodig, om te bewijzen, dat twee godsdiensten tot dezelfde familie behooren, m. a. w. dat zij beide van éenzelfden vóorhistorischen godsdienst afstammen? Daartoe is zeker niet genoeg, dat zij een paar goden of mythen met elkander gemeen hebben, vooral wanneer de volken die ze belijden in levendig historisch verkeer met elkander stonden, zoodat die gemeenschappelijke godheden of verhalen van den eenen in den anderen godsdienst kunnen zijn overgegaan. Drie vragen moeten, dunkt mij, toestemmend beantwoord kunnen worden, voordat wij het besluit trekken, dat twee godsdiensten ten nauwste met elkander verwant zijn.

De eerste is: Komt hun godsdienstleer, hun mythologie of dogmatiek, in hoofdzaak overeen? Is dit zoo, dan mag dit alleen nog niet voor een voldoend bewijs van gemeenschappelijke afkomst gerekend worden; want een godsdienstleer kan worden overgenomen. Wij zullen straks een treffend bewijs zien van machtigen invloed, door de mythologie van éen ras op die van een ander uitgeoefend. Maar zelden toch wordt

1) A. Fornander, *An Account of the Polynesian race, its origin and migrations, and the History of the Hawaiian people to the times of Kamehameha I.* (Engl. and foreign Philosoph. Library. Extra Series Vol. III) London, Trübner & Co., 1878.

2) F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens et les origines Accadiennes.* Paris 1875. Engelsche vertaling, door den auteur zeer vermeerderd, London, S. Bagster & Sons, z. j. (1877) Zie *Theol. Tijds.* XII, blz. 254 vg.

een godsdienstleer in alle hoofdzaken overgenomen. Meestal zijn het slechts een of twee mythen of dogmen. In elk geval, wanneer de overeenkomst in godsdienstleer tusschen twee godsdiensten zeer groot is, dan is het ook hoogstwaarschijnlijk, dat zij onderling verwant zijn. En dit kunnen wij zeker vaststellen: waar zulk een overeenstemming geheel niet bestaat, waar twee mythologieën gansch en al, of althans in hoofdzaken, verschillen, daar zijn de godsdiensten waartoe ze behooren in het geheel niet verwant.

De tweede vraag is: Hebben beide godsdiensten althans eenige en daaronder belangrijke godennamen of godsdienstige termen gemeen? Nauwkeurige overeenstemming wordt hier natuurlijk niet geëischt. Zelfs behoeven de goden, die bij beiden dezelfde namen dragen, in de twee stelsels niet geheel denzelfden rang te bekleeden of dezelfde mate van vereering te genieten. Hooger goden dalen soms bij 't eene volk van een ras tot lageren trap, terwijl zij bij 't andere hun oude waardigheid behouden. Anderen, die oorspronkelijk niet veel beteekenden, klimmen hier en daar tot verhevener plaats. Indien hun naam slechts bewijst, dat zij eens dezelfde waren, dan is het genoeg. Ook hier moet men toezien, of de god, die bij twee volken voorkomt niet door 't een van het andere is overgenomen, zooals bijvoorbeeld de Akkadische goden Maruduk, Nergal en andere in het Babylonisch-Assyrische stelsel of Aphrodite en Adonis in de Grieksche mythologie. Maar meestal is dit gemakkelijk te zien. En dat bijvoorbeeld de Grieken hun Zeus, de Romeinen hun Jupiter aan de Indiërs ontleenden, zal wel niemand beweren.

Eindelijk, de derde vraag is: komen de godsdiensten die men aan elkander verwant acht overeen in de voorstelling die hun belijders zich vormen van de betrekking tusschen de godenwereld aan de eene en de natuur en menschenwereld aan de andere zijde? Wat toch verandere in de voorstellingen, sagen en leerstukken der godsdiensten die vroeger een eenheid uitmaakten, deze algemeene voorstelling blijft als een familietrek bestaan. De vorm aan de godheid toegekend verschilt bij de naast-verwante volken dikwijls; de eigenschappen die men haar toeschrijft wijzigen zich met de ontwikkeling; klimaat en bedrijf bepalen of de goden die men boven alle vereert, hemel- of wind- of vuur-

of zonnegoden, krijgs- of landbouwgoden, beschermers van handel of kunst of wetenschap zullen zijn. Maar de volken van 't zelfde ras denken zich de betrekking tusschen den mensch of de wereld en de Godheid op dezelfde wijze, en waar dus deze verhouding in twee godsdiensten niet dezelfde is, daar mogen wij ze ook niet als nauwe verwanten beschouwen.

Bovendien moet nauwkeurig worden toegezien, dat onderscheid gemaakt worde tusschen de overeenkomsten alleen uit gemeenschappelijke afstamming te verklaren en andere die daaruit voortkomen, dat beide dezelfde hoogte van ontwikkeling bereikt hebben, of daaruit dat twee volken in aard op elkander gelijken ofschoon ze van geheel verschillenden stam zijn. Zoo heeft de Sinoloog Plath een groote overeenkomst opgemerkt tusschen den Chineeschen en den Romeinschen godsdienst; niemand zal daaruit willen afleiden, dat de Chineezen en Romeinen tot hetzelfde ras behooren, maar alleen dit, dat beide volken praktisch van aard waren, en het doen hooger stelden dan het denken, den cultus hooger dan de leer. De oude Sumirs en Akkads van Mesopotamië onderscheiden zich door een groote liefde tot magische kunsten en handelingen, evenals de Egyptenaars. Dit is echter volstrekt geen bewijs, dat hun godsdiensten aan elkander verwant zijn, maar alleen dat zij tot de eerstbeschaafde volken behooren, en in hoogte van ontwikkeling nog het naast staan bij de Natuurvolken, onder wie het Animisme heerscht en de eerdienst dus hoofdzakelijk in tooverij bestaat.

Deze eischen zijn niet willekeurig, maar noodzakelijke voorwaarden, die men niet verwaarloozen kan zonder slechts zeer onzekere uitkomsten te verkrijgen. Zien wij in hoeverre het onderzoek der Heeren Fornander en Lenormant daaraan beantwoordt.

Zooals men weet, heeft de groote Bopp de verwantschap der Polynesiërs met het Arische ras uit hun taal pogen te bewijzen, doch heeft daarmee bij de taalkundigen weinig instemming gevonden. Iets dergelijks wil nu ook Fornander. De Polynesiërs zijn oorspronkelijk Ariërs en hun taal vertegenwoordigt een vóor-Vedisch en vóor-Eranisch tijdperk van ontwikkeling; maar hun beschaving, daaronder hun godsdienst en mythologie voor een goed deel, hebben zij aan een ander ras te danken, te weten aan de Kuschieten.

Het Kushieten-ras is een vrij moderne uitvinding der ethnologen, van welks bestaan echter nog niemand in staat is geweest de tastbare of zichtbare bewijzen te leveren. De naam is ontleend aan Gen. 10, waar Kush de oudste zoon van Cham genoemd en duidelijk niet anders bedoeld wordt dan het bekende Afrikaansche volk, dat honderde malen op de Egyptische monumenten: „het verachtelijke geslacht van Kush" heet. Het zijn de Ethiopiërs, die tot de zonen van Cham gerekend worden, omdat zij aan Egypte hun geheele beschaving te danken hadden; de andere zonen zijn de deelen van Egypte zelf, en Kanaän, d. i. Phoenicië, dat in den tijd toen de volkenlijst in Genesis werd samengesteld (waarschijnlijk de Perzische periode) volkomen geëgyptianiseerd was. Dit ras moet zich nu zeer ver in Azië hebben uitgestrekt, van Abyssinië af tot in Indië toe, en, lang voordat Semieten of Ariërs den toestand van barbaarschheid ontwassen waren, de geheele beschaafde wereld hebben beheerscht. In de Kossaeërs der Ouden, de Kassi der Spijkeropschriften, zelfs in het Kuçadvipa der Indiërs meent men hen weder te vinden. Het kan wel zijn, dat de Kossæërs en de Kassi dezelfden zijn, maar dezen zijn niet anders dan een Elamietische of althans Zuid-Mesopotamische volkstam, die zich van een groot deel van Chaldaea meester maakte en eeuwen lang aan Babel zijn koningen leverde; het is bloote gissing dat hun naam met *Kush* identisch zou zijn. Kuçadvipa, een van de groote deelen waaruit de Hindû's leerden dat de wereld bestond, is een zuiver fabelland, waar goden, Gandharva's en levende wezens een leven van genot leiden, waar niemand sterft, geen Dasyus (anarische of vijandige stammen) of Mlechhas (barbaren, anarische talen sprekende) gevonden worden, en dat omringd is door een zee van gesmolten boter, zoo groot als 't land zelf. Ten overvloede wordt er nog bijgevoegd, dat de inwoners bijzonder wit (*gaura-prāya*) zijn en zeer teere vormen hebben [1]). Afgezien van de boterzee en den omgang met goden en Gandharven (de hemelsche zangers, Kentauren) zal ieder moeten erkennen dat de beschrijving der inwoners van Kuçadvipa zeer weinig past voor de Kushieten,

1) Mahābh., Bhīshmaparv. 455-7. Bhāgav. Pur. V, 20, 16. Zie de plaatsen bij Muir, *Sanskr. Texts*, I, p. 500, 2d Ed.

die in de schatting der Ariërs zeker Dasyus en Mlechhas waren en zich juist niet door bleeke aangezichten en tengerheid onderscheiden. Ook zijn de geleerden die in de wereldheerschappij der Kushieten gelooven het onderling over hun volksaard niet eens. Want, terwijl de een, zooals George Rawlinson [1]), hen met de oorspronkelijke bewoners van Chaldaea en Elam vereenzelvigt, worden ze door den ander, zooals François Lenormant daarvan weer onderscheiden, en wil deze in hen een soort van Proto-Semieten zien, wier beschaving den overgang tusschen de Oud-Akkadisch-Elamietische en de latere Semietische der Babyloniërs en Assyriërs vormt.

Ik moet erkennen, dat ik sints lang in deze Kushieten niet meer geloof. Een beschaving, die aan de Semietische in Mesopotamië en de Arische in Indië voorafging, kan niet geloochend worden. Mogelijk ging zij wel uit van eenzelfde ras, ofschoon het thans nog ondoenlijk zijn zou, en wellicht altijd zal zijn dit te bewijzen. Maar dat deze oude Aziatische beschaving met de Afrikaansche Ethiopiërs zou samenhangen, is geheel uit de lucht gegrepen. De oudere Ethiopeërs, de eigenlijke Kushieten, hebben hun beschaving aan Egypte te danken, de latere Ethiopiërs zijn een Zuid-Arabische kolonie, en de beschaving en godsdienst in Zuid-Arabië (Shaba of Yemen) draagt wel sporen van Mesopotamischen, maar dan van zuiver Semietischen invloed.

Intusschen is zulk een ras voor dilettant-ethnologen een uitkomst. Men weet er eigenlijk niets van. Het geheele ras is een postulaat. Men kan het dus met allerlei eigenschappen voorzien en er allerlei denkbeelden en gebruiken aan toeschrijven, zonder gevaar te loopen dat lastige monumenten die scheppingen der fantazie komen logenstraffen. Al wat nu niet als specifiek Arisch of Semietisch kan worden aangemerkt en toch bij wezenlijke of gewaande Ariërs of Semieten voorkomt, schrijft men eenvoudig op rekening der Kushieten. Zoo is 't ook zeer gemakkelijk te bewijzen, dat het Polynesische ras aan het Arische ten nauwste verwant is. Al wat op Arische leerstukken, gebruiken, uitdrukkingen, namen enz. gelijkt, is een

---

1) Aangehaald door Fornander, p. 37 nt. 2, die met hem geheel schijnt in te stemmen.

gevolg van de afkomst der Zuidzee-eilanders, al wat daarvan geheel verschilt is een gevolg van de Kushietische heerschappij waaronder zij eens in het Moederland moeten gestaan hebben. Fornander maakt van deze voordeelen zijner stelling een vernuftig gebruik, doch daarom juist gelukt het hem niet degenen die wat nauwkeuriger toezien te overtuigen.

Wij zullen hem in zijn zuiver ethnologische of linguistische vergelijkingen en zelfs in al zijn redeneeringen omtrent den godsdienst der Polynesiërs niet volgen. Slechts eenige voorbeelden uit het gebied der vergelijkende theologie, om zijn methode te kenschetsen en — te veroordeelen.

Volgens den schrijver bewijzen verscheidene godsdienstige legenden of sagen de oorspronkelijke eenheid van den Polynesischen en den Kushietischen godsdienst. Onder anderen de kosmogonie en de zontvloedsage. Nemen wij de laatste. Verschillende recensies daarvan worden gegeven, eerst een van Melanesiërs afkomstig, die echter zoo goed als niets met het meestbekende zontvloedsverhaal gemeen heeft, dan eenige Polynesische. De merkwaardigste zijn die van de Markiezen- en die van de Sandwich- of Hawaii-eilanden. De eerste houdt in, dat Fatu-Moana, de heer van den Oceaan, besloot de aarde te overstroomen, maar zeven dagen uitstel verleende. Een huis van verscheiden verdiepingen moet gebouwd worden, om daarin de dieren en enkele menschen te redden. Paarsgewijze trekken de dieren, geleid door twee personen dit groote houten huis in, daarna de familie uit vier mannen en vier vrouwen bestaande. Terwijl de storm woedt en de vloed zwelt zijn deze vier paren en de dieren veilig in het huis. Zij brengen vóor en na den vloed een offer, de laatste maal van zeven kostbare dingen en zeven jonge dieren. De drie vogels worden uitgezonden en de derde komt met jonge spruiten en twijgen in den bek terug, waarna allen de schuilplaats verlaten.

Een der zontvloedsverhalen van de Hawaii-groep gelijkt veel op dat der Markiezen-eilanden. In den tijd van Nuu, heet het daar, kwam een groote vloed over de aarde en vernielde alle dingen. Op bevel van zijn god bouwde Nuu een groot schip met een huis er op, waarin hij met zijn vrouw, drie zonen en schoondochters zich redde. Nadat het water gezakt is komen de drie goden, die volgens Fornander een soort van

triniteit uitmaken, den geredden Nuu en de zijnen bevelen uit te gaan. Deze bemerkte dat hij op den hoogsten bergtop van het eiland Hawaii was. 't Was in den avond en hij wilde een offer brengen. Ongelukkiglijk hield hij de maan voor Kane, den hoogsten god. Kane daalde neder op den regenboog en bestrafte Nuu, maar vergaf hem zijn dwaling en liet den regenboog als een teeken van zijn genade achter.

De gelijkenis tusschen dit verhaal en het Hebreeuwsch-Chaldeeuwsche is zoo treffend, dat men werkelijk aan de eenheid niet kan twijfelen. In de overlevering van de Markiezen-eilanden zijn enkele trekken, zooals die van de dieren en het uitzenden der vogels, bewaard, die in dat van de Hawaii-eilanden verloren gingen. Daarentegen is de familie in de laatste recensie duidelijker geschetst en de ark beter beschreben. Dat ook het huis van de eerste recensie wel een ark zal geweest zijn, lijdt geen twijfel. Ook de naam van den man die met zijn familie gered werd, gelijkt op Hawaii sprekend op dien van den Bijbelschen Noach. Er is van zulk een overeenstemming maar éen verklaring te vinden, en wel deze, dat de zoogenaamd Polynesische verhalen van de Christenen zijn overgenomen, of althans dat de Bijbelsche overlevering de inlandsche sagen geheel en al heeft gewijzigd. Dat de Polynesiërs een of meer zontvloedsagen hadden voordat zij met Europeërs in aanraking kwamen, zal ik niet loochenen. Het kan zeer wel zijn. Ook in Amerika vindt men ze. Maar deze dragen onmiskenbare sporen van grooter oorspronkelijkheid. En zij bewijzen van gemeenschappelijke afstamming der godsdiensten, tot wier mythologie zij behooren, met die van 't Westen van Azië nog niets. Dat de Polynesische legenden hier en daar van de Bijbelsche afwijken, is natuurlijk. De bedoeling van het verhaal omtrent Nuu's vergissing is duidelijk genoeg. De hoogste god schenkt vergiffenis voor de vroegere afgoderij, omdat men toen meende in de hemellichamen hemzelf te zien. Waarschijnlijk was in het echte, oude Polynesische verhaal de god der overstrooming, de Maangod, degeen aan wien door den geredde een offer gebracht werd. Toen het christelijk element er in werd opgenomen, werd dit een vergissing, die echter niet wordt bestraft.

Wie zal voorts twijfelen, of een scheppings-sage door For-

nander ten bewijze van Kushietischen invloed aangevoerd [1]), dankt haar oorsprong aan dezelfde bron als de zoo even behandelde zontvloedsverhalen? De drie-eenige godheid begint met den eeuwigen nacht te verdrijven en licht te scheppen, vormt dan drie hemelen, en de aarde als haar „voetbank". Dan schept zij zon, maan en sterren en een aantal engelen om ze te besturen. Het allerlaatst wordt de mensch gevormd uit roode aarde en het speeksel der goden, zijn hoofd alleen uit witachtige klei uit de vier hoeken der aarde door den derden persoon in de godheid, Lono, aangebracht. Terwijl hij slaapt wordt uit een zijner ribben de vrouw gemaakt. Wie nu hier de Bijbelsche legende, vermengd met de theologie der Christen-zendelingen niet aanstonds herkent, moet wel blind zijn.

Van 't zelfde gehalte zijn de overige parallelen. Een eigenaardigheid van de Kushieten was, volgens Fornander, de aanbidding der hemellichamen, die hij met den eenigszins zonderlingen naam „Zabaïsm" noemt, en de vereering van slangen; en hij tracht aan te toonen, dat zoo iets ook bij de Polynesiërs bestond, ofschoon zij er, bij hun vestiging op de eilanden der Stille Zuidzee, de helft van vergeten waren. Nu, indien de Kushietische invloed aan deze gebruiken herkend moet worden, dan moet hij in de oudste tijden wel volstrekt algemeen zijn geweest.

Zonder twijfel, de mythologie der Polynesiërs is zeer waard nauwkeurig bestudeerd en met die van andere volken vergeleken te worden. Eerst echter moet zij nog nauwkeurig onderzocht en critisch worden gezuiverd. Wellicht zal men dan op het spoor van verwantschappen komen, waartoe het nu voorbarig zou zijn te besluiten. Maar met de Arische mythologie komt zij niet veel meer overeen dan die van de meeste natuurvolken, en haar met de mythologie der Kushieten te vergelijken is nog al moeielijk, omdat wij van de laatste niets weten en het zeer waarschijnlijk is, dat dit geheele ras alleen in het brein van eenige ethnologen bestaat.

Doch misschien vinden wij in de Polynesische godenwereld namen, uit de Arische en Semietische, of wel uit de Chamietische weder, en wellicht schuilen ook daar Kushietische onder.

---

1) Pag. 62.

Inderdaad, op dit punt vernemen wij van Mr. Fornander de verwonderlijkste zaken. Een der Polynesische hoofdgoden is Tane (volledig Tane mahuta), die op de Hawaii-eilanden Kane genoemd wordt (*k* en *t* wisselen in de Polynesische talen dikwijls). Hij schijnt aldaar, wanneer men Fornander gelooven mag, den hoogsten rang te bekleeden. Elders staat hij steeds beneden Tangaroa en Maui. Hoe het zij, overal komt hem een voorname plaats toe en hij wordt dikwijls genoemd. Toch is het moeilijk zijn beteekenis vast te stellen. Op Nieuw-Zeeland is hij de god der wouden en al wat daartoe behoort [1]), maar hij is daar evenzeer gedaald als Tangaroa zelf, die er van den allerhoogsten hemelgod zeegod geworden is. Gerland houdt hem voor een storm- of windgod, op gansch niet verwerpelijke gronden [2]). Op Mangaia kent men twee Tane's, een bijgenaamd: degeen die voedsel opstapelt, de ander: die streeft naar macht, een wreede krijgsgod; of liever Tane komt daar in twee gestalten voor, een weldadige en een vreeselijke [3]). Fornander verzekert dat hij zonnegod of althans lichtgod is, acht zijn vereering Kushietisch, zijn naam echter van Arischen oorsprong, en brengt dien met de Sanskrit-wortels *kan*, *chand*, schijnen, het Latijnsche *canus*, het Grieksche ξάνθος, en nog eenige andere in verband. Dat de zon en de dag bij de Polynesiërs ook Ra of La heetten, evenals in Egypte en Babylonië (althans F. beweert dit), strekt slechts tot bevestiging zijner theorie. Hier is de Kushietische naam. Ik ken geen Polynesisch, maar goede autoriteiten verzekeren, dat Ra of Raa een samentrekking is van Ranga, den bekenden hemelgod, evenals Taaroa van Tangaroa [4]), waardoor deze laatste vergelijking aanstonds vervalt. Het afleiden van den Polynesischen naam Tane of Kane van een Sanskritwortel is een van die wilde etymologieën uit den ouden tijd, die thans geen wederlegging verdienen.

Na deze stoute combinaties kan het niet verbazen, dat een andere god Oro (Olo, Koro), een krijgsgod volgens Fornander, niet alleen met een krijgsgod der Rajputs in Indië, Hor, maar

1) Grey, *Polynesian Mythology*, pag. 2 vgg.
2) Gerland-Waitz, *Anthropologie*, VI, 27 .
3) Gill, *Myths and Songs of the South-Pacific*, pag. 11 en 30.
4) Grey, pag. 38. De Quatrefages, *Les Polynésiens et leurs migrations*, pag. 177 en 182 vg.

ook met den Egyptischen Horos eenzelvig moet zijn, en dat Maui aan den anderen Egyptischen hoofdgod herinneren moet, wiens naam door Champollion Maui, doch thans algemeen Shu gelezen wordt. De schrijver stelt zich echter met zulke kleinigheden niet tevree. Van meer belang is de Çivadienst, waarvan hij overblijfselen in Polynesië ontdekt heeft. *Siwa* (of *hiwa*) beteekent in de taal der eilanders, zooals hij verzekert: donker, zwart of blauw, en in de tweede plaats: heilig en offer. Dit moet een herinnering aan den wreeden, donkeren god Çiva zijn, die, volgens hem, van inlandschen en niet van Hinduschen oorsprong is. Doch al nemen wij dit laatste aan, niemand kan loochenen, dat de naam Çiva zuiver Sanskrit is, dat hij als staand epitheton eerst in betrekkelijk laten tijd en zeker in geen vóor-Arische periode aan den god gegeven werd, en dat hij juist „genadig, gunstig, goedertieren” beteekent.

Zoo mogelijk nog treffender is de vergelijking van een god van vulkanische werkingen Pele (Pere, Wera, Wela enz.) niet alleen met den Keltischen Belen, den Oud-Spartaanschen Bela, den Oud-Kretischen Abelios, maar ook met den Phoenicisch-Syrischen Bel (het zal wel Baʿal moeten wezen) en den Babylonischen Bel, die niet een zonnegod maar de planeet Jupiter is. Aldus Fornander. Moeten deze dwaasheden nog weerlegd worden? Zeker moeten deze verschillende rassen hun gemeenschappelijken god dan wel van de Kushieten hebben gekregen. Laten wij dit maar aannemen!

Ik maak een eind aan deze bloemlezing, die werkelijk een kakographie is. Maar ik kan niet nalaten nog éen merkwaardige conjectuur te vermelden, die voor de Hebraïsten bijzonder leerzaam is. Zij meenden omtrent de beteekenis der Baetyliën en de afleiding van dat woord vrij zeker te zijn, en zagen daarin eenparig den Griekschen vorm van het Semietische Beth-ēl. Mr. Fornander heeft nu ontdekt, dat slechts de tweede helft van het woord Semietisch is. Dat is natuurlijk *ēl*, *ilu*. De eerste echter is een Polynesisch woord — ik vergis mij, een oud Kushietisch woord, dat de Polynesiërs in overoude tijden moeten hebben overgenomen — namelijk *batu*, dat zoowel: steen als god beduidt. Het beteekent dus niet: „huis of woning” maar „steen gods”, misschien wel „god god”.

Wij behoeven niet verder te gaan en te vragen of het grond-

denkbeeld dat de Polynesiërs zich van de verhouding tusschen mensch en god maakten, met de voorstelling der Kushieten, die wij trouwens niet kennen, of der Ariërs overeenstemt. Waar men in mythologie of namen geen andere overeenkomsten weet aan te wijzen dan de straks genoemde, kunnen wij dat onderzoek laten rusten. Ik wenschte dan ook minder het vraagstuk naar de rangschikking van den Polynesischen godsdienst te behandelen, wat een uitvoerige studie vereischen zou, als wel een voorbeeld geven tot welke onzinnige uitkomsten men geraakt, als men op den klank af etymologiseert en zonder critiek of methode de mythen vergelijkt. Het kan overbodig schijnen, tegen zulke afdwalingen te waarschuwen, waardoor zich geen wetenschappelijk beoefenaar van het vak zal laten misleiden, maar als men nagaat, hoe zulke wonderlijke fantazieën door velen dikwijls als uitkomsten der wetenschap geloofd en overgenomen, hoe bijvoorbeeld de werken van een Jacolliot nog door niet weinigen als iets anders dan *galimathias triple* beschouwd worden, dan is zulk een waarschuwing wel eens noodig. En zeker is zij noodig waar een zoo scherpzinnig en veelzijdig geleerd man aan het woord is als François Lenormant.

Lenormant wil bewijzen dat de zoogenaamde Akkads, de oude niet-Semietische bewoners van Babylonië en Chaldæa, nauw verwant zijn aan de zoogenaamde Turanische, Mongoolsche of Ural-Altaïsche volken. Met de taalkundige gronden die hij bijbrengt, en die door vele deskundigen voor onvoldoende verklaard, door anderen echter aangenomen worden, hebben wij ons hier niet op te houden. Maar ook in de overeenkomst van godsdienstige begrippen en gebruiken vindt hij een bewijs voor zijn stelling. Dit is het wat ik thans pogen wil te bestrijden.

Hijzelf erkent, dat het overheerschen der magie in den godsdienst der Akkads, zoowel als in dien der Ural-Altaïsche volken, niets beteekent [1]). Wel is hier de gelijkenis groot. Als men de magische teksten der Akkads leest, dan ontmoet men geheel dezelfde voorstellingen als bij de Turaniërs en Mongolen. Maar men treft ze evenzeer aan bij de Roodhuiden

1) *La Magie chez les Chaldéens*, p. 189. *Chald. Magic*, p. 214.

van Amerika en bij de Negers. Alfred Maury heeft reeds opgemerkt dat de magie der barbaarsche natiën overal, niet slechts in algemeene trekken, maar zelfs in bijzonderheden een sterke gelijkenis vertoont [1]). Hier is overeenkomst van ontwikkeling, geen verwantschap.

Maar anders is het, meent Lenormant, als wij den godsdienst der Akkads vergelijken met dien van de Turaniërs die ongeveer op gelijke hoogte van beschaving met hen stonden, de vóor-Arische Mediërs en de Finnen. De eersten laten wij rusten. Ik ben, evenals Lenormant, overtuigd, dat de oude bewoners van Medië aan de Akkads ten nauwste verwant zijn, al is het strikt bewijs moeilijk te leveren. Maar al konden wij het aantoonen, daarmee is het bewijs nog niet geleverd, dat ook de Proto-Mediërs aan de Ural-Altaïsche volken verwant waren. Akkads, Mediërs en Elamieten behooren hoogstwaarschijnlijk tot één familie; de vraag is echter of die familie een tak is van het groote Turanische ras. Een vergelijking tusschen de Akkadische en de Finsche godsdiensten is daarvoor beslissend.

Dat hun tooverkunsten dezelfde zijn en dat beide den hemelgod als den hoogste vereeren, doet niets af, want het eerste hebben zij met alle natuurvolken, het tweede met een aantal volken van zeer verschillende rassen, onder anderen met de Chineezen en de Ariërs gemeen.

Maar tusschen de mythologie der Akkads en die der Finnen, zooals wij haar uit de verzameling hunner epische liederen, de Kalevala, kennen, vindt Lenormant een treffende gelijkenis. Aan het hoofd van de Finsche godenwereld, zegt hij [2]), vinden wij drie goden: Ukko, Wäinämöinen en Ilmarinen, en dezen beantwoorden een voor een aan de drie hoogste goden der Akkadische mythologie: Ana, Hea en Mul-ge (de Anu, Hea-Salman en Bel-Tihavti der Babyloniërs en Assyriërs). Vooral tusschen Hea en Wäinö is een groote overeenkomst. De Finsche god, want dat was hij, al is hij in de Kalevala slechts een der helden, ofschoon de grootste en machtigste, was, evenals de Akkadische, koning der wateren en van de athmosfeer,

---

1) Maury, *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen âge*, p. 15.
2) *La Magie chez les Chald.* p. 221 vgg. *Chald. Magic* p. 246 vgg.

de geest waaruit alle leven voortkomt, meester van alle gunstige bezweeringen', tegenstander en overwinnaar van alle personificaties des kwaads, en eindelijk de bezitter van alle kennis [1]). Ik zou wel gewenscht hebben, dat Lenormant ons ook gezegd had op welke gronden zijn identificatie van Mul-ge en Ilma rust, want dit is het zwakste punt zijner vergelijking. Ukko en Ana verschillen schijnbaar niet veel; beiden zijn hemelgoden en als zoodanig de voornaamste; maar tusschen den geweldigen en gevreesden Ana, den uitzender der booze geesten, den god die met de schrikkelijkste offers moest gediend worden en den altijd weldadigen en helpenden Ukko is toch het onderscheid niet gering.

Intusschen, ik heb nog grooter bezwaren tegen Lenormant's redeneering. Allereerst tegen de Finsche trias, zooals hij haar geeft. Nergens in de Kalevala vind ik ook het minste spoor, dat Ukko met Wäinämöinen en Ilmarinen tot een trias vereenigd zijn geweest. Wat de beide laatsten ook oorspronkelijk mogen geweest zijn, en dat zij eens goden waren loochen ik geenszins, in de heldenzangen zijn zij helden en niets meer; Ukko daarentegen is bestendig en onveranderlijk een god, de God bij uitnemendheid, hoog boven allen, ook boven hen verheven, en tot wien ook zij in nood en gevaar hun toevlucht moeten nemen. De heldentrias is een andere, namelijk Wäinö, Ilma en Lemminkäinen, en die zou dan aan de Akkadische godentrias moeten beantwoorden. Oppervlakkig beschouwd zou men dat ook wel kunnen staande houden. Lemminkäinen, die dikwijls met de wateren in verband staat, zou dan met Hea, Ilmarinen, de smid, meester en bewerker van alle schatten der aarde, met Mul-ge, den god van den afgrond, Wäinämöinen eindelijk, en deze met het grootste recht, met Ana, den god des hemels gelijkgesteld kunnen worden. Maar alleen bij een oppervlakkige beschouwing kunnen wij daarmee vrede hebben. Dringen wij iets dieper door in de beteekenis van beide go-

---

1) Het verwondert mij, dat hij ook niet als een punt van overeenkomst heeft aangevoerd, dat Hea den naam Mul-ki draagt, in 't Assyrisch gewoonlijk door Bel-irçitiv weergegeven, dat is dus: Heer der aarde (ofschoon ik niet geloof dat de vertaling hier juist is) en dat Castrén Wäinö's naam afleidt van een woord *aina*, dat „geest der aarde" beteekent. *Finn. Mythol.* p. 309. Castrén geeft zijn etymologie echter met groot voorbehoud.

denreeksen, dan ontdekken wij meer verschil dan overeenstemming.

Vooreerst is het niet zoo zeker dat de beide triaden behooren aan de volken waaraan ze worden toegekend. De Mesopotamische komt in de, hoogstwaarschijnlijk echt-Akkadische magische teksten niet voor, en in de opschriften der koningen eerst dan, als reeds ontwijfelbaar Semietische dynastieën regeeren of geregeerd hebben. Ik zeg niet, dat de goden waaruit zij is samengesteld niet reeds door de Akkads vereerd zouden zijn, maar een nauwkeurig onderzoek der oudste monumenten heeft mij overtuigd, dat de verbinding van Ana, Hea en Mul-ge tot een drieheid niet zoo oud is als men gewoonlijk meent. Dat zij Akkadisch zijn zou, kan dus niet bewezen worden, en ik acht het zelfs waarschijnlijk dat zij het niet is. Van den anderen kant betwijfel ik evenzeer, dat de trias der Finnen hun oorspronkelijk toebehoort. Ik heb een sterk vermoeden, dat zij van de Germanen is nagevolgd en aan die van Odhinn, Thôrr en Loki beantwoordt. De drie helden zijn zeker oud-Finsche goden, maar hun samenwerking en een groot deel hunner mythen acht ik Germaansch. Wäinämöinen, de machtigste, oudste en voornaamste der drie, de groote zanger en wijze, de meester der toovenaars en heer des levens, vertegenwoordigt Odhinn of Wodan volkomen. Evenals Thôrr of Donar met dezen, zoo is Ilmarinen met Wäinämöinen het innigst verbonden. Hij, de smid, de kunstvaardige, de maker van de donderwolk Sampo, is de beste Finsche parallel van Thôrr met zijn hamer, al komt zijn naam, van Ilma, de lucht, afgeleid, meer met dien van Loki overeen [1]). De ondeugende Lemminkäinen, wiens naam met Lempo, den gloeienden hartstocht der liefde, samenhangt, die allerlei streken uitvoert en in stukken naar de onderwereld wordt gezonden, is de Finsche Loki, de god der warme lucht, die in den winter de wijk neemt naar het Zuiden, den eland van den boozen wintergod Hiisi vangt en diens veulen temt, gelijk Loki het paard Svadilfari van

1) Volgens mijn vriend Prof. Kern beteekent de naam Loki eigenlijk „lucht". Grimm leidde hem af van *at lukan*, luiken, sluiten; (*Mythol.* 221). Uhland van *lok*, consummatio, het einde aller dingen; Simrock, *HB. der Deutschen Mythol.* p. 93 van *liuhan*, lucere, lux, λευκὸς. Het zou mogelijk zijn, dat Simrock en Kern toch beide gelijk hadden.

den winterreus Smidhr, en evenals Loki ook met het water in verband staat. Dat beiden oorspronkelijk vurige en bevruchtende zonnegoden zijn, komt mij hoogstwaarschijnlijk voor. Ik kan dit hier niet meer uitwerken. Doch zeker is, dat wij op twee voorstellingen, wier Akkadische en Finsche oorspronkelijkheid zeer twijfelachtig is, geen stelling omtrent de verwantschap der Finsche en Akkadische godsdiensten mogen bouwen.

Hoe dit zij, één voor één gelijken de goden der twee triaden ook al zeer weinig op elkander. Mul-ge, de Bel tihavti of Heer van den hemelschen abys, d. i. den nachtelijken sterrenhemel (niet de onderwereld, zooals men gewoonlijk meent), heeft in de Finsche triade geen tegenhanger, en wederkeerig de smid Ilmarinen geen tegenhanger in de Akkadische. Wäinämöinen, de zoon van de moeder der wateren (Weën emo), kan een god van denzelfden aard zijn als Hea, maar deze gelijkt nog veel meer op Lemminkäinen. Men zou kunnen zeggen dat Hea in karakter meer met den eerstgenoemde, physisch meer met den laatstgenoemde der Finsche goden overeenkomt. Ook Ana gelijkt op geen der drie, al heeft hij misschien met Wäinö dit gemeen, dat ook deze een oude hemelgod was. Doch waar drie hoofdgoden, bij kleine overeenkomsten waarin zij echter met alle goden van dezelfde soort bij alle volken deelen, in karakter zoozeer uiteenloopen en geheel verschillen in naam, is men niet gerechtigd daarop het besluit te bouwen, dat de godsdiensten waartoe zij behooren aan elkander nauw verwant zouden zijn.

Lenormant meent ook in een enkelen naam eenige overeenkomst tusschen Finsche en Akkadische goden te bespeuren. „De Finnen", zegt hij [1]), „aanbaden de zon onder den naam Paiwa, als beschermer tegen de nachtelijke demonen en genezer van zekere kwalen, bijzonder een hersenziekte; zooals de Akkads den god Utu aanbaden, die dezelfde planeet verpersoonlijkte". En hij vergelijkt dan den naam Paiwa, bij de Lappen Beiwa, met een der Akkadische namen van de zon, Biseba. Zal dit iemand overtuigen? Kan een *s* zoo maar worden weggegoocheld? Bovendien weten wij geheel niet wat

1) *La Magie chez les Chald.* p. 224 *Chald Magic* p. 249.

Biseba beteekent; dit alleen weten wij zeker, dat het niet de gewone naam van de zon of den zonnegod was, zooals Paiwa en Beiwa bij de Ural-altaiërs. „Voorts", zegt hij [1]), „vereerden zij Kuu, den mannelijken maangod die nauwkeurig beantwoordt aan den Aku, Enizuna of Itu der Akkadiërs". Nauwkeurig, zooals alle mannelijke maangoden bij alle volken en rassen der aarde overeenstemmen, namelijk daarin, dat zij mannelijke maangoden zijn. Want ik kan nauwlijks denken, dat Lenormant den naam Kuu voor identisch met Aka, Agu, zal houden.

Wat hij dan verder opmerkt, is nog minder afdoende. Het heeft betrekking op de geestenvereering bij de Akkads en de Finnen. Maar de voorstellingen die zij met elkander gemeen hebben, vindt men terug bij alle volken die op hetzelfde standpunt van ontwikkeling staan. Zij kunnen dus tot bepaling der verwantschap van twee godsdiensten niet dienen.

Onze slotsom is, dat een verwantschap der Akkadische en Ural-altaïsche godsdiensten niet te bewijzen is, en dat een nauwkeurige vergelijking haar zeer onwaarschijnlijk maakt. Trouwens, de Akkadische studiën zijn nog in haar beginselen en wij doen wijs, met vergelijken nog wat te wachten, totdat wij meer op de hoogte zijn. De goden, zooals Maruduk en Nergal, die met hun Akkadische namen in het Pantheon der Semietische Babyloniërs en Assyriërs overgingen, zijn zonder twijfel Oud-Akkadische. Ook andere, wier namen bij de Semieten eenige wijziging ondergingen, zooals Ana, wellicht ook Nindar. Maar is het zeker van allen, die in de Akkadische teksten voorkomen? Kunnen er geen vertalingen van Semietische namen onder zijn? Ik zou deze vragen niet gaarne ontkennend beantwoorden. Er moet nog veel onderzocht worden, eer wij het zuiver en oorspronkelijk Akkadische uit het Semietische gedestilleerd hebben. Daarom noem ik vergelijkingen als die van Fornander en Lenormant voorbarig, en meen ik dat zij tot resultaten moeten leiden, die niet te vertrouwen zijn. Juist omdat de Akkadische studiën nog zoo nieuw zijn en Lenormant zich daarin een, overigens niet on-

---

1) *Chald. Magic* a. p. In de Fransche uitgaaf komt deze volzin niet voor.

verdienden, naam heeft verworven, terwijl slechts weinige beoefenaars der godsdienst-geschiedenis den tijd en de gelegenheid hebben de bronnen zelven te raadplegen, meende ik tegen zijne slotsommen te moeten waarschuwen en de zwakheid van zijn betoog in het licht te moeten stellen.

Leiden, Mei 1878. C. P. TIELE.

DE POLEMIEK VAN HET TWEEDE BOEK DER MAKKABEËN.

Naar aanleiding van: Dr. H. Oort, *De laatste Eeuwen van Israëls volksbestaan*, Deel I.

Ofschoon het wel door niemand zal worden tegengesproken, dat voor de kennis der gebeurtenissen, die vóór en gedurende den Joodschen vrijheidskrijg zijn voorgevallen, het tweede boek der Makkabeën, met het eerste vergeleken, een zeer troebele bron is, toch levert het in de meeste geschriften, welke de geschiedenis dier dagen behandelen, uitsluitend de bouwstoffen ten minste voor sommige verhalen. Enkele lang niet onbelangrijke gebeurtenissen worden medegedeeld op zijn gezag alleen. Dit is ook het geval in het voortreffelijke werk van Prof. Oort, welks titel hierboven is afgeschreven en waarvan, behalve het eerste deel, nog slechts enkele afleveringen van het tweede in mijn bezit zijn. Het speekt vanzelf, dat het tweede boek der Makkabeën, handelend over de heldendaden van Judas en over de inwendige beroeringen, aan den vrijheidskrijg voorafgaande, door Dr. Oort voor zijn doel meermalen moest worden geraadpleegd. Het is hem in de eerste plaats een getuige voor den tijd, waarin het geschreven is. Het is hem eene der bronnen, waaruit hij ons den geest en de historiebeschouwing der Farizeën leert kennen in het midden van de laatste eeuw vóór Christus [1]); een der geschriften, die hij als getuigen laat optreden voor wat die streng joodsche richting

1) Deel II, bl. 19—27.

toen en reeds vroeger op godsdienstig gebied dacht en wilde [1]). Maar verder wordt dit boek door Dr. Oort, schoon met groote omzichtigheid, ook gebruikt als bron voor de geschiedenis van den tijd, waarover het handelt: het is hem niet alleen een historisch document, getuigenis gevende van den tijd waarin het is opgesteld, maar tevens een geschiedkundig werk althans van eenige waarde om het verleden, waarover het schrijft, te leeren kennen. Waar het tweede boek der Makkabeën afwijkt van het eerste, wordt meestal het bericht van den oudsten schrijver gevolgd [2]); bij de erkenning, dat de latere auteur door zijn godsdienstige richting en denkwijze beter in staat was dan zijn voorganger om het godsdienstig standpunt der vrijheidshelden te waardeeren, wordt door Dr. Oort met nadruk er op gewezen, dat zijn geschrift geenszins vrij is van tendencie en polemiek [3]). Toch wordt de bekende strijd over het hoogepriesterschap vóór het uitbreken van den opstand, eigenlijk alleen op gezag van dit boek verhaald [4]), daar Jozefus zijn kort bericht over dezen strijd aan 2 Makk. ontleend schijnt te hebben. — De vraag is echter, of men hiertoe het recht heeft, of het tweede boek der Makkabeën, een uitstekend vertegenwoordiger van de godsdienstige denkwijze van den tijd, waarin het werd opgesteld, wel eenig vertrouwen verdient, waar het als getuige optreedt van het verleden en verhaalt wat een eeuw vroeger gebeurd zal zijn. Deze vraag nu hangt weder ten nauwste samen met die andere: welke is de geest en de strekking van dit boek? Dat we hier een geschrift hebben, in den geest der latere Farizeën geschreven, door een van die strenge leeraars van het joodsche volk, die niet dweepten met de dynastie der Hasmoneën, terwijl het eerste boek door een der vrienden van die dynastie is opgesteld, mag als algemeen aangenomen ondersteld worden [5]). Uiteenloopend is echter het oordeel der geleerden over doel en strekking

1) Deel I, bl. 206, 260—262.

2) Deel I, bl. 94 en 95.

3) Deel I, bl. 66 en 67 en II, bl. 24—27.

4) Deel I, bl. 62—65, 69—75.

5) Dr. A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, S. 200—230. Johs. Dyserinck, *De Apocriefe Boeken des O. Vs.*, Inl. bl. XIV—XXIV. Dr. H. Oort, *Laatste Eeuwen van Israëls volksbestaan*. I, bl. 66 en 67, II, bl. 19—27.

van dit geschrift. Terwijl sommigen van eigenlijke polemiek tegen het eerste boek der Makkabeën en de daarin aan het woord zijnde richting niets willen weten, of ten hoogste erkennen, dat het *zijdelings* een strijdschrift is, zijn anderen van oordeel, dat het met een polemische bedoeling werd samengesteld. Dit laatste gevoelen is vooral voorgestaan en verdedigd door Dr. Geiger. Het spreekt vanzelf, dat, naarmate deze of gene overtuiging de onze is, ook het oordeel over de waarde der in 2 Makk. medegedeelde berichten anders uitvallen zal. Het is dus maar de vraag: hebben wij in het tweede boek der Makkabeën een polemisch geschrift te zien? en zoo ja, tot op welke hoogte? Ik meen, dat het niet overbodig is, op deze vraag nog eens op nieuw een antwoord te zoeken, daar wij zóó doende alleen kunnen te weten komen, of de berichten van 2 Makk. ons kunnen dienen om den tijd, waarover het handelt, te leeren kennen.

Wij beginnen ons onderzoek met die gedeelten van het tweede boek der Makkabeën in oogenschouw te nemen, die parallel zijn met berichten uit het eerste boek: hebben ons de afwijkingen en wijzigingen van den lateren schrijver zijn doel en tendencie leeren kennen, dan zien wij het overige deel van zijn werk er op aan, of dat ook diezelfde tendencie verraadt.

De historie, die voor ons doel het eerst in aanmerking komt, is de geschiedenis van Judas, die in beide boeken verhaald wordt en dus gelegenheid tot vergelijking aanbiedt.

Zooals bekend is, laat 2 Makk. het verzet der Joden tegen de Syriërs aanvangen door Judas: deze is het, die, als de vervolging begint, met negen anderen in de woestijn vlucht (2 M. V : 27), evenals wij dat elders (1 M. II : 28 en 29) van Mattathias en zijne zonen lezen. Het is de bedoeling van onzen auteur niet, eenvoudig de geschiedenis van den opstand te verhalen van het optreden van Judas af en al wat daaraan voorafging terzijde te laten; dan had hij zijne historie met het 1 Makk. III : 1 verv. verhaalde moeten beginnen, waar Judas zijne heldenloopbaan met een strijd tegen Apollonius en Seron aanvangt. Neen, hij verdringt Mattathias opzettelijk en stelt Judas in zijne plaats. Dat blijkt reeds uit

de aangehaalde plaats, waar, wat aan Mattathias toekwam, aan Judas wordt toegeschreven: zegt het eerste boek dat Mattathias en zijne zonen naar het gebergte vluchtten en de vromen, die zijn voorbeeld volgden, naar de woestijn, de latere auteur (V : 27) toont zijne afhankelijkheid van deze plaats daarin, dat ook hij in dit verband èn de woestijn èn de bergstreek noemt, terwijl het vee, dat Mattathias' volgelingen met zich namen, den schrijver van 2 Makk. zeker aanleiding gaf tot de mededeeling, dat de uitgewekenen als dieren in de bergstreek leefden. Verg. nog 1 Makk. I: 62, 63.

Doch dat Judas de plaats van Mattathias moet innemen, blijkt vooral uit het volgende. Wat volgens 1 Makk. voorafging aan het verzet van Mattathias, wordt in ons boek met de vlucht van Judas in verband gebracht, en wel zóó, dat tegelijkertijd het begin van Judas' heldenloopbaan volgens 1 Makk. daarin min of meer verwerkt wordt. Het begin van Mattathias' historie en den aanvang van Judas' geschiedenis doet onze auteur samenvallen, klaarblijkelijk om, met behoud van een schijn van trouw aan de traditie, Judas in de plaats van Mattathias te schuiven. Zonder twijfel toch is 1 M. I: 29—37 het voorbeeld van 2 M. V : 24—26: op beide plaatsen tracht de gezant des konings door vredelievende woorden de Joden te misleiden; zegt de eene schrijver, dat vrouwen en kinderen krijgsgevangen werden, de ander deelt mede, dat de gezant den last had de vrouwen en de jongeren te verkoopen; op beide plaatsen zijn de Syriërs een gevaar voor de tempelgangers en wordt een menigte vermoord. Maar tegelijk laat onze auteur zijn oog vallen op 1 M. III : 10, volgens welke plaats de eerste Syrische bevelhebber, met wien Judas te doen had, Apollonius heette. Dien naam geeft onze auteur (2 M. V : 24) aan den man, die, volgens 1 M. I: 29, de overste der belastingen heet. Misschien was ook het bericht van 1 M. III : 10, volgens hetwelk de tegen Judas gezonden Apollonius een groot leger uit S a m a r i a verzamelde, wel aanleiding, dat onze auteur het bericht van het aanstellen van opzieners, dat volgens 1 M. I : 51 eigenlijk eerst later had moeten volgen, reeds vóór de zending van Apollonius mededeelt, opdat men den veldheer, die met een leger uit Samaria tegen Judea op-

trok, zou herkennen in dien Apollonius, dien Antiochus, na een opziener op Gerizim aangesteld te hebben, uitzond tegen de Joden.

Volgens 2 M. VI: 1 werd nu weinig tijds daarna een nieuwe gezant des konings naar Judea gezonden. Die tweede zending wordt beschreven naar 1 M. I: 41—64. Op beide plaatsen luidt het koninklijk gebod: den tempel te verontreinigen, sabbatten en feesten te verhinderen; de offers van zwijnen en onrein vee, waarvan 1 Makk. spreekt, vinden we weder 2 M. VI: 5 in de mededeeling, dat het altaar vol lag met wat naar de wet ongeoorloofd was; het bericht, dat alle volken in 't woord des konings toestemden (1 M. I: 43), gaf den lateren schrijver aanleiding tot de vermelding van het verzoek der Samaritanen, om hunnen tempel aan Jupiter Xenius te wijden (vs. 2); voor het bevel, volgens 1 M. I: 44ᵇ en 49 gegeven, dat de Joden voor vreemde wetten hunne wet vergeten en al de inzettingen veranderen zouden, vergelijke men 2 M. VI: 1; voor 1 M. I: 60 en 61 het bericht van 2 M. VI: 10, enz. Punten van overeenkomst genoeg om te besluiten, dat voor 2 M. VI: 1—10 de aangehaalde pericoop uit het eerste boek althans hoofdzakelijk tot voorbeeld gediend heeft. Belangrijke afwijkingen ontbreken echter niet. Eene van de voornaamste is wel deze, dat er in 2 Makk. volstrekt niet gesproken wordt over den gruwel der verwoesting op het altaar in den tempel, een afwijking, waarvan de reden eerst later kan worden aangetoond. Met deze weglating hangt nu echter samen, dat er ook niet kon gesproken worden van den 25sten Chislev, den dag des gruwels. Toch moest de schrijver van 2 Makk., om niet al te zeer van de traditie af te wijken, zulk een bij uitnemendheid onheilsvollen dag in zijne beschrijving opnemen en hij spreekt van „den jaardag des konings", doch dezen dag op een allerongelukkigste wijze in verband brengende met het „van maand tot maand" van 1 M. I: 58, komt hij tot den onzin van vs. 7, dat de Joden naar de offermalen gedreven werden elke maand op den geboortedag des konings (!). — Thans moeten wij eene andere afwijking constateeren. Volgens 1 M. I: 51 beval de koning al de steden van Judea, te offeren: dit vers is de voorbereiding voor wat straks verhaald zal worden van Mattathias' heldendaad in Modîn (1 M.

II: 15 vv.); maar juist daarom zegt 2 Makk. van dat rondgaan door de steden van Juda niets. 't Is of de schrijver vreest, dat, naar aanleiding van zulk een mededeeling de lezer als vanzelf naar de heldendaad van Mattathias zou vragen. Toch vermeldt hij iets, dat er op gelijkt, als hij in vs. 8 ons verhaalt, dat er een bevel ging naar de Grieksche steden, dat daar de Joden gedwongen moesten worden om offermalen te houden. Blijkbaar wil de auteur alle gedachten aan een rondreis door de steden van Judea weren, om alzoo het heldenfeit van Mattathias te verduisteren. Het komt mij voor, dat daarvoor ook (2 M. VI: 1) de vermelding moet dienen van den γέρων 'Αθηναῖος, den veldheer, die tot afval komt dwingen. Waarom heeft onze schrijver van de boden, die volgens 1 M. I: 44 's konings brieven naar de steden van Juda brachten, een veldheer gemaakt, door den koning afgezonden? Ik vermoed om door dezen een bevelhebber uit den tijd van Judas, waarschijnlijk Seron, te remplaceeren? Evenals die Seron (1 M. III: 13) optreedt, na gehoord te hebben, dat Judas een schare van getrouwen bijeenbracht, zoo heeft ook de zending van den γέρων 'Αθηναῖος [1]) plaats, nadat Judas met de zijnen is gevlucht en daardoor het sein tot verzet heeft gegeven (2 M. V: 27). Het is ten minste zeer opmerkelijk, dat onze auteur, die er anders altijd op uit is elk heldenfeit van Judas te vermelden, die het getal zijner overwinningen liefst vergroot, de overwinning op Seron overslaat. De verklaring daarvan moet, dunkt mij, hierin gezocht worden, dat, gelijk Apollonius met den overste der belastingen, zoo Seron met den grijzen 'Αθηναῖος moest samenvallen, om het optreden van Mattathias met het begin van Judas' geschiedenis te combineeren en zoo in zekeren zin van die twee één te maken.

In plaats van het 1 Makk. I: 62 en 63 verhaalde, dat door onzen auteur (2 M. V: 27) reeds is te pas gebracht, vermeldt hij (VI: 11), hoe er Joden, in spelonken gevlucht,

---

1) Heeft de schrijver dezen gezant misschien ook 'Αθηναῖος genoemd naar dien afgezant, dien, volgens Joz. Oudh. XII. H. IV § 1 en 3, in vroeger dagen een Egyptische koning naar Jeruzalem stuurde en die Athenion heette? Van de geschiedenis, waarin deze Athenion optreedt, is ten minste, zooals wij later hopen aan te toonen, door onzen auteur gebruik gemaakt.

verbrand werden, omdat zij weigerden op sabbat te vechten. Hier wordt natuurlijk aan 1 M. II: 27—41 gedacht; terwijl echter volgens den ouderen schrijver, de vermoorden menschen waren, die om de vervolging der Syriërs met Mattathias en de zijnen waren uitgeweken, meldt de latere auteur dat het doel hunner vlucht was, heimelijk den sabbat te vieren. Zeer opmerkelijk is echter het volgende. Volgens 1 M. II: 39—41 besluiten, naar aanleiding van dit voorval, Mattathias en zijne vrienden, zich voortaan ook, als 't noodig is, op sabbat te verdedigen. De schrijver van het tweede boek verzet zich tegen die gelegenheidsleer en vermaant, na de vermelding van dit voorval, zijne lezers om van wege al die rampen niet moedeloos te worden, welke vermaning natuurlijk een afkeuring van het door Mattathias c. s. genomen besluit in zich sluit. Gelijk we in het vervolg meermalen gelegenheid zullen hebben op te merken, is het nu echter de taktiek van onzen auteur, om als hij een of ander bericht niet maar eenvoudig overslaan maar opzettelijk verdonkeremanen wil, de bijzonderheden van dat bericht in een ander verband in te voegen. Zoo doet hij ook hier. Het besluit, dat de Joden ook op den rustdag desnoods de wapenen zouden dragen, was volgens hem een aanvoerder in den joodschen vrijheidskrijg onwaardig — maar toch zulk een bevel was wel eens aan de Joden gegeven, toen Nikanor aan de Joden, die gedwongen het Syrische leger volgden, op hunne gewetensbezwaren ten antwoord gaf: „ik ben een machtige op aarde, die beveel de wapenen te nemen" (2 M. XV: 1—5). De raad van Mattathias wordt eenvoudig de hoogmoedige waan van een goddeloozen heiden genoemd, en dat bevel om op sabbat de wapens te nemen als een heidensch bevel gebrandmerkt.

Dat Judas' optreden geplaatst wordt tusschen de twee zendingen, die 1 M. I: 29 en 41 vermeld worden, terwijl in het eerste boek het optreden van Mattathias eerst na de vervolging plaats had, die 't gevolg der tweede zending was, vindt zijne verklaring in 1 M. I: 38, volgens welk vers reeds na de eerste zending eenige aan de wet getrouwen waren uitgeweken. De held van den vrijheidsoorlog moest natuurlijk tot de eerst uitgewekenen behooren.

Resultaat van de beschouwing der behandelde pericopen is,

dat in het tweede boek der Makkabeën de geheele persoon van Mattathias met een zekere studie geécarteerd wordt en alles door den auteur gedaan wordt, om te doen gelooven, dat het eerste optreden van Judas te gelijk het begin was van het verzet.

Toch is dit slechts ten deele juist. Immers, Judas' naam is wel genoemd en ook hij behoort onder de uitgewekenen, die, althans lijdelijk, door zich niet te onderwerpen, tegenstand boden, maar zijn werkdadig optreden begint eerst 2 Makk. VIII: 1.

Ook ons boek leert, dat er aan den tegenstand van Judas een ander verzet vooraf is gegaan; dat het handelend optreden van den Makkabeër gevolg was van een verzet, dat al had plaats gegrepen. Maar terwijl volgens het eerste boek, dat wat voorafging, het handelend optreden was van Mattathias, is het hier het lijden der martelaren, dat voor Judas den weg tot zijn overwinningen baande. Om echter alle gedachten aan Mattathias' heldenfeiten te weren, worden die martelaars voorgesteld te lijden, terwijl Judas reeds de erkende, zij het ook voorloopig nog werkelooze leider der beweging is en wordt de geschiedenis van het lijden dier martelaren als een integreerend deel van Judas' geschiedenis beschouwd.

Dat het lijden der martelaren de voorwaarde voor Judas' overwinningen was, spreekt onze schrijver ondubbelzinnig uit (2 M. VIII: 5), als hij zegt, geheel in overeenstemming met de verwachting van den laatste der zeven door Antiochus ter dood gebrachte broeders (VII: 38), dat na al de smarten der getrouwen de toorn des Heeren in lankmoedigheid verkeerd was en daardoor Judas onweerstaanbaar werd. Deze leer is in flagranten strijd met die van Mattathias, die (1 M. II: 40), naar aanleiding van den dood der op sabbat rustende krijgers, als zijn gevoelen uitspreekt, dat, als men die gedragslijn blijft volgen, de heidenen hen spoedig van de aarde zullen hebben verdaan. Waar nu de latere auteur zoo lijnrecht den vroegeren tegenspreekt, hebben wij daar geen reden te vermoeden, dat de martelaars, die volgens 2 Makk. den weg ter zege voor Judas baanden, in de plaats zullen zijn getreden van de helden, die volgens 1 Makk., desnoods met minachting of terzijdestelling der geboden, met geweld optraden en zoo de voorloopers werden van den grooten vrijheidsheld? Dat 2 Makk. door zijne martelaars Mattathias en de zijnen verdringen wil, is, dunkt

mij, boven redelijken twijfel verheven. Daar zijn althans tusschen Eleazar en de moeder met hare zeven zonen ter eener en Mattathias en de zijnen ter andere zijde trekken van overeenkomst genoeg, die ons kunnen doen aannemen dat de een een tegenhanger van den ander is. Heet Eleazar (2 M. VI : 18—31) een der voornaamste schriftgeleerden, Mattathias heet „het hoofd" (1 M. II : 17); is Eleazar zeer schoon van uitzicht en gelaat, Mattathias is geëerd en groot in de stad. Gelijk ze Mattathias willen dwingen tot afval (1 M. II : 15, 17), zoo ook Eleazar (2 M. VI : 18). Zooals de over den onwettigen offermaaltijd gestelden Eleazar door vriendelijkheid willen overhalen, zoo trachten de dienaren des konings Mattathias, door de belofte dat hij 's konings vriend zijn en vele gunsten ontvangen zal, tot ontrouw te bewegen. Mattathias moet als de eerste het voorbeeld voor anderen zijn: ook bij Eleazar is het om het voorbeeld te doen. Ook het noemen van den offermaaltijd (2 M. VI : 21), nadat eerst alleen van het eten van zwijnevleesch was gesproken, herinnert aan 1 M. II : 15, waar van een offer sprake is. Zoovele punten van overeenkomst geven ons m. i. het recht om aan te nemen, dat de martelaar Eleazar geteekend is naar het voorbeeld van den geweldenaar Mattathias, met de bedoeling om in plaats van het „nood breekt wet" des laatsten de leuze te stellen „hulpe van God" (אֶלְעָזָר).

Tot dezelfde conclusie komen wij, als wij het oog slaan op de moeder met hare zeven zonen (2 M. VII), die zeker ook moeten dienen als tegenhangers van Mattathias en zijne kinderen. Hier een vader, die al zijne zonen (verg. 1 M. XIII : 4 en XVI : 16) voor het vaderland prijs geeft, dáár een moeder, die al haar kinderen opoffert voor den godsdienst der vaderen. Hier een vader, die stervende (1 M. II : 64) zijn zonen opwekt om sterk te zijn en zich mannelijk naar de wet te gedragen, dáár een moeder, die hare zonen leert moedig den dood te ondergaan. Lezen we van de moeder (vs. 21), dat zij ieder harer zonen vermaande, ook Mattathias spreekt zijne zonen (1 M. II : 65 en 66) elk in 't bijzonder aan. Waar de moeder zegt (2 M. VII : 29): „vrees dezen beul niet", daar zegt Mattathias (1 M. II : 62): „vreest niet voor de bedreigingen van een goddelooze", welke „goddelooze" ook volgens 2 M. VII :

34 als zoodanig door een der martelaren toegesproken wordt. Ook de beloften van Antiochus aan den jongsten zoon (2 M. VII: 24) gelijken zeer op die, welke volgens 1 M. II: 18 aan Mattathias worden gedaan; vergelijk nog vs. 30 met 1 M. II: 22. Wederom punten van overeenkomst genoeg om aan te nemen, dat in de historie van Mattathias het voorbeeld moet gezocht worden van 2 Makk. VII. Doch ook hier leidt de vergelijking tot het besluit, dat de ontmoeting is een ontmoeting met een polemische bedoeling: immers waar het bij den een is: strijd en vergelding van het begin tot het einde, is bij den ander de leuze: de vergelding aan God! terwijl het den een om grooten roem en een eeuwigen naam te doen is, verwacht de ander voor zijne helden eere in de toekomstige wereld; terwijl de een van wreken de overwinning verwacht, hoopt de ander de zege van het martelaar zijn alleen (2 M. VII: 37 en 38).

Wij zijn nu genaderd tot de eigenlijke heldendaden van Judas, waaraan 2 M. VIII: 1—7 als een soort van inleiding voorafgaat. Deze pericoop is klaarblijkelijk afhankelijk van 1 M. III: 1—9. Op beide plaatsen wordt in 't algemeen gesproken over het werkdadig optreden van Judas in steden en dorpen (1 M. III: 8 en 2 M. VIII: 6), over den roem des Makkabeërs (1 M. III: 9 en 2 M. VIII: 7[b]), over zijne bondgenooten (1 M. III: 2 en 2 M. VIII: 1), over den schrik zijner vijanden (1 M. III: 6, 7 en 2 M. VIII: 5). Tegelijk echter wordt de klacht over het onheil, dat is aangericht, die volgens 1 M. II: 7—13 door Mattathias geslaakt wordt, in Judas' mond gelegd, zoodat ook hier weder een trek uit de geschiedenis des vaders in die van den zoon wordt overgebracht, natuurlijk om dezen daardoor als den eersten vrijheidsheld voor te stellen. — Niet zonder gewicht zijn echter ook de verdere wijzigingen van onzen auteur. In plaats van als Judas' medestanders te noemen al zijne broeders met zoovelen er aan zijn vader verbonden waren, lezen wij hier, dat Judas en de zijnen hun bloedverwanten opriepen, allen die den joodschen godsdienst waren trouw gebleven. In plaats van de familie van Mattathias komen hier de aan de wet getrouwen op den voorgrond. Terwijl verder de auteur van het eerste boek allen nadruk legt op Judas' dapperheid, doet de latere schrijver vóór alles uitkomen, dat Judas' succès het gevolg was van Gods barmhartigheid. Ter-

wijl, volgens 1 Makk., Judas in de plaats treedt zijns vaders en diens werk voortzet, is volgens 2 Makk. zijn werk een voortzetting van wat door de martelaren was begonnen, die Jahwe's toorn in barmhartigheid hadden verkeerd.

De in 2 Makk. het eerst vermelde heldendaad van Judas is (VIII: 8—36) de slag, die elders heet de slag bij Emmaüs (1 M. III: 41—IV: 25). De daaraan voorafgaande overwingen op Apollonius en Seron zijn in ons boek, gelijk wij zagen, reeds vroeger „verwerthet": wat de derde slag is in het eerste boek, wordt dus de eerste bij onzen auteur. Dàt hier die slag bij Emmaüs bedoeld wordt, is boven twijfel. Men lette op het volgende: met éene uitzondering zijn de namen der Syrische machthebbers gelijkluidend; evenals volgens 1 M. III: 41 de kooplieden des lands, begeerig om slaven te koopen, zich bij 't Syrische leger voegen, zoo is het volgens 2 M. VIII: 10 Nikanors voornemen om uit den buit de schatting aan Rome te voldoen en laat hij aan de steden der zeekust weten, dat er eerlang bij hem vele slaven te koop zullen zijn; in beide berichten wordt vóór den bedoelden slag een soort van godsdienstoefening gehouden; volgens beide verhalers verwijderen zich de bloodaards uit het leger, volgens den een op aanraden van Judas, volgens den ander uit eigen beweging. Maar genoeg om te constateeren, dat beide auteurs het oog hebben op hetzelfde feit. De vraag is nu maar of de schrijver van het tweede boek zich ook afwijkingen veroorlooft, waarin zich een polemische tendencie verraadt. Zulk een tendencieuse verandering zie ik vooreerst in 2 M. VIII: 10 en 11, waar het oudere bericht, dat kooplieden des lands zich bij de Syriërs voegden om joodsche slaven te koopen, in dien zin wordt gewijzigd, dat Nikanor vreemdelingen laat komen, om de te maken krijgsgevangenen van hem over te nemen. Evenals reeds vroeger de strijd van Judas tegen goddelooze landgenooten (1 M. III: 5, 8) gemaakt was tot een strijd tegen heidenen, die als goddelooze mannen gequalificeerd worden (2 M. VIII: 3 en 5), zoo ook hier. De binnenlandsche onlusten waarin de Hasidîm, de geestverwanten van den auteur van 2 Makk. niet altijd een eervolle rol hadden gespeeld (1 M. VII: 13), moesten geheel genegeerd worden, de vrijheidskrijg moest gemaakt worden tot een heiligen oorlog, door het gansche volk in Gods naam tegen

den heiden gevoerd, en daarom overal, waar Judas gezegd werd tegenstanders te hebben onder de Joden, moest de zaak zoo worden voorgesteld, alsof er van een eigenlijke tegenpartij geen sprake was; die tegenpartij toch zouden de begunstigers van Alkimus, de vijanden der latere Hasmoneën, de geestverwanten van onzen schrijver zijn geweest, die zoo alle aandeel aan den vrijheidskrijg zouden hebben verloren, een krijg, dien de schrijver juist als hun werk, als onder de leiding van hun geestverwant volbracht, voorstellen wil. Ja, als hun geestverwant, als streng handhaver der wet, wordt Judas voorgesteld: terwijl volgens 1 M. IV : 17 Judas het rooven van buit voorloopig verbiedt, omdat nog de legerafdeeling van Gorgias niet is verslagen, grijpt 2 Makk. deze gelegenheid aan, om dat terugkeeren van de vervolging te motiveeren door de opmerking, dat de sabbat inviel, waarvoor alles wijken moest (2 M. VIII : 25—28); opzettelijk schijnt Judas hier als antipode van Mattathias voorgesteld, die het in den oorlog met de sabbatviering zoo streng niet nam. Ook in het buitverdeelen, dat in plaats van het rooven van den buit (vlgs. 1 M. IV: 18 en 23) door onzen schrijver wordt vermeld, wordt Judas als een man der wet voorgesteld. Schijnt 2 M. VIII: 13 in vergelijking met 1 M. III: 56 van verminderden ijver voor de wet te getuigen, daar de latere schrijver de bloodaards uit eigen beweging uit Judas' leger laat wegvluchten, terwijl de aanvoerder, volgens den anderen auteur, overeenkomstig de bepaling der wet aan allerlei soort van menschen vrijheid geeft om het leger te verlaten — deze wijziging is in waarheid het gevolg van het streven van den jongeren schrijver om Judas' leger geheel uit ijveraars voor de wet te laten bestaan. De toepassing van de 1 M. III: 56 bedoelde wetsbepaling, dat die een woning gebouwd, een vrouw getrouwd had, enz. het leger mochten verlaten, kwam z. i. waarschijnlijk niet te pas in een godsdienstkrijg, waarin de vromen alles wat hun was overgebleven ten offer brachten (2 M. VIII: 14) en geen ware Jood om een der in Deut. XX : 5—8 genoemde redenen het leger verlaten zou. Alleen de vreesachtigen en zij, die niet in de gerechtigheid Gods geloofden, die dus geen ijveraars waren voor het joodsche geloof, hadden geen deel aan de overwinningen van Judas. Zoo is dus bij onzen auteur het verzwijgen zelfs van de toe-

passing eener wetsbepaling het gevolg van zijn streven om Judas' leger als een leger van ijveraars voor de wet en zijn strijd als een strijd voor de wet voor te stellen, waarin alle andere overwegingen werden ter zijde gesteld.

Voor ons doel is vooral ook van gewicht de volgende opmerking. De oudere schrijver verhaalt (1 M. III: 55), dat Judas vóór den slag oversten over duizend, over honderd, over vijftig en over tien aanstelde. Onze auteur bericht (VIII: 21 en 22), dat Judas zijne broeders, Simon, Jozefus, Jonathan over de afdeelingen zijns legers aanstelde. Bij den eersten aanblik schijnt hier de auteur den broeders welgezind. Doch als we bedenken, dat de schrijver, zooals hijzelf in de inleiding (II: 19) verklaart, een geschiedenis wil geven van Judas en zijne broeders, en dat dit de eenige plaats is, waar van hunne oorlogsdaden in een niet ongunstigen zin gewag wordt gemaakt; wanneer wij in 't oog houden, dat, zooals wij later zullen zien, de werkelijk groote heldenfeiten der broeders aan Judas worden toegeschreven, dan komt dit bericht in een gansch ander licht te staan. Had onze schrijver niet gezegd, dat hij van Judas en zijne broeders ging schrijven, had hij hunne namen ganschelijk niet genoemd, ware hij ze eenvoudig voorbijgegaan, al had hij dan een of andere daad der broeders op Judas overgebracht, wij zouden dan toch misschien het recht niet hebben van polemiek te spreken; wij konden dan zijn handelwijze verklaren uit het streven om kort te zijn en weinig overhoop te halen. Doch nu wordt het geval anders: de auteur weet niet alleen van heldendaden der broeders, maar hij neemt ook den schijn aan, alsof daar in zijn boek althans het voornaamste van gezegd zal worden; intusschen, het werkelijk belangrijke laat hij weg en in één vers worden al hunne verdiensten opgenoemd en afgehandeld. Hij kan de traditie, die zooveel van hunne krijgsdaden verhaalde, niet geheel negeeren; hij moet er toch iets van zeggen, maar daarom noemt hij ze hier in de plaats van onbekende, onbeteekenende onderbevelhebbers, door Judas aangesteld; zoo maakt hij hunne roemrijke wapenfeiten geheel onschadelijk, door ze voor te stellen als verrichtingen in den krijg, waarin Judas niet slechts tegenwoordig, maar ook aanvoerder was. — Na dit bericht hooren wij niets goeds van de broeders meer: zoo maakt de auteur zich van

de waardeering hunner onmiskenbare verdiensten af. Zijn handelwijze tegenover de broeders is niets minder dan perfide en de vermelding hunner namen hier ter plaatse om daarmede in eens alles af te doen, is niets anders dan polemiek tegen den voorganger, die hunne verdiensten en hunne wapenfeiten zoo uitvoerig beschreven had.

Thans letten we op 2 M. VIII: 30—36, waar de strijd van Judas met Timotheüs en Bacchides en de daarop gevolgde strafoefeningen worden verhaald. Deze strijd met de twee genoemde veldheeren wordt als een onderdeel van den strijd met Nikanor voorgesteld, want eerst daarna (vs. 34—36) vlucht Nikanor naar Antiochië. Nu meldt 1 M. IV: 16—25 ook, dat een onderdeel van den slag bij Emmaüs de strijd met Gorgias was, doch meer dan dit éene punt van vergelijking bieden die beide berichten niet aan. De laatste slag vóór de tempelvernieuwing was volgens het eerste boek (vs. 26—35) een slag met Lysias bij Bethzur: ofschoon nu de strijd met Timotheus en Bacchides door het tweede boek wordt beschreven ook als de laatste vóór de inneming van stad en tempel, zoo blijkt uit niets, dat de auteur van 2 M. VIII : 30—36 het oog zou hebben gehad op 1 M. IV : 26—35. Integendeel, dit laatste bericht wordt hier geheel overgeslagen, om eerst later, om straks te vermelden redenen, in een ander verband te worden ingevoegd. Maar waarom treedt onze auteur met dit bericht dan zoo geheel uit het verband van het verhaal zijns voorgangers en hoe komt hij aan dit in menig opzicht zoo verwarde bericht? M. i. is de zaak deze. Het is onzen schrijver te doen om wat later met Bacchides is gebeurd, te antedateeren. Van dien Bacchides wordt verhaald, dat hij tot twee keeren toe en wel beide keeren in gezelschap van Alkimus naar Judea gezonden werd, om later in Jonathans dagen nog eens door de „overtreders der wet" in 't land te worden gehaald. De berichten over de expedities van dezen veldoverste konden echter onzen schrijver geenszins behagen: immers, het was Bacchides (1 M. VII: 12—15) die een tijdlang het vertrouwen had der Hasidîm, het was Bacchides, die Judas deed sneuvelen (1 M. IX : 12—18) en het hoogepriesterschap vergaf. Daarom, de zendingen van dezen veldheer moesten worden genegeerd of althans in een gansch ander licht worden geplaatst.

Volgens 1 M. VII : 20 was Bacchides niet door Judas overwonnen: integendeel, tegenover dezen veldheer was Judas steeds in het nadeel (1 M. IX: 18); eerst Jonathan bestreed hem met het beste gevolg (1 M. IX: 58—73). Onze schrijver nu verplaatst de zending van Bacchides en maakt van hem een der veldheeren, die door Judas werden verslagen: zoo wordt niet alleen de schande van Judas uitgewischt, maar tegelijk de eere van Jonathan op hem overgedragen. Dat ons bericht is samengesteld naar het voorbeeld van die verhalen, die den strijd vermelden van Bacchides met Jonathan, blijkt m. i. ook uit het volgende. In het eerste boek wordt gemeld (IX: 54—57), dat Bacchides' vertrek uit Judea eens samenviel met den dood van den tempelschendenden Alkimus, die om zijn zonden tegen den tempel door God werd gedood. Welnu, 2 M. VIII: 33 zegt ook, dat de overwinning, door Judas op Bacchides behaald, gepaard ging met den dood van een man, die aan den tempel zich had vergrepen — maar dat was niet de bekende Alkimus, maar een zekere Kallisthenes. Dat dan ook juist hier ter plaatse dit bericht van de overwinning op Bacchides wordt ingevoegd, heeft zijnen grond alleen hierin, dat volgens 1 M. IX : 54 de zending van Bacchides de ontwijding des tempels ten gevolge had, zoodat zijne nederlaag een wreken was van het heiligdom en dus het best vóór het verhaal van de tempelreiniging scheen te passen. Is ons verhaal uit de latere historie geanticipeerd, dan verklaart zich ook de tegenspraak van 2 M. VIII: 33 en X: 1. Voorts schijnt ook de aftocht van Nikanor beschreven te zijn naar 1 M. IX : 69—72, waar Bacchides' vertrek uit Judea verhaald wordt: wordt van Bacchides gezegd, dat hij vergramd was op hen, die hem in 't land hadden geroepen, van Nikanor heet het, dat hij bovenmate gelukkig was het land te kunnen verlaten; geeft Bacchides aan Jonathan de krijgsgevangenen terug, van Nikanor wordt uitdrukkelijk verzekerd, dat hij geen krijgsgevangenen, zooals hij gehoopt had, had kunnen maken. — Dat Timotheus, de bekende aanvoerder in het Overjordaansche, in ons bericht met Bacchides verbonden voorkomt, kan het gevolg zijn van de verplaatsing der berichten over de tempelreiniging en den dood van Epifanes, tusschen welke gebeurtenissen, volgens 1 M. V, de strijd met Timotheus plaats had: maar de vermelding van het op-

treden van dezen veldheer en van den dood van zijnen φυλαρχής (2 M. VIII : 32) kan ook gevolg zijn van de omstandigheid, dat volgens 1 M. IX : 32—73 Bacchides in zijn strijd tegen Judea door nomadenstammen, vooral uit het Overjordaansche, werd bijgestaan, zoodat terwijl de eene Makkabeër zich tegen Bacchides moest verdedigen, de ander tegen hoofden van nomadenstammen optrekken moest (2 M. VIII : 55 en 56). Maar hoe dit zij, dit schijnt vast te staan, dat wat er in de latere geschiedenis van Bacchides vereerends voor de Joden was gelegen, zooals zijne vernedering in de dagen van Jonathan en de strafoefening aan een tempelschender voltrokken, door onzen auteur geantedateerd en in de geschiedenis van Judas wordt ingevoegd. Hoe in ons boek de geschiedenis van den strijd met Bacchides, voor zoover die niet vereerend voor de Joden was, onschadelijk gemaakt wordt, zullen wij later zien. Hier alleen nog dit, dat in het vervolg van ons boek Bacchides niet weer genoemd wordt, alsof het nu reeds mocht heeten, wat, volgens 1 M. IX: 72, eerst in Jonathans dagen waarheid was, dat hij „niet weder over hunne grenzen kwam".

Voor de kennis van het doel, dat de schrijver van 2 Makk. zich stelde, is van het grootste gewicht na te gaan zijne beschouwing en beschrijving van de reiniging des tempels. Reeds in de beide brieven aan de Egyptische Joden, die in de inleiding [1]) voorkomen, wordt over het reinigingsfeest gehandeld en toont de schrijver, dat hij daaraan zeer veel gewicht hecht. Of zijne bedoeling echter is, zooals men het meestal voorstelt, de Egyptische Joden op het hart te binden, dit feest als feest van de vernieuwing des tempels onder Judas te vieren, zal een nader onderzoek moeten leeren.

Als wij 1 M. X : 1—8 vergelijken met 1 M. IV : 36—61, dan bemerken wij terstond, dat er tusschen beide berichten groot onderscheid bestaat. Volgens 1 Makk. is het feest, dat door Judas en de zijnen voor het eerst gevierd wordt op

---

1) 2 M. I—II : 18 wordt door sommigen, o. a. ook door Dr. Oort, *a. w.*, bl. 67, als een toevoegsel van een ander beschouwd. Doch al ware dit zoo, wat ik nog niet zou willen toegeven, dan is het toch in elk geval het werk van een geestverwant, die verduidelijkte en uitbreidde wat de oorspronkelijke auteur bedoelde. Daarom hebben wij vrijmoedigheid, evenals Dr. Geiger (*a. W.* p. 227 f), om ook van dit gedeelte gebruik te maken ter bepaling van de strekking van het geheele boek.

den 25sten Chislev, een feest van de vernieuwing des tempels: een nieuw altaar wordt gebouwd, nieuw vaatwerk gemaakt; aan het heiligdom en het binnenste des tempels wordt allerlei vernieuwd, terwijl de luchter en de tafel der toonbrooden opnieuw in den tempel gebracht worden, alles als gevolg van het vs. 38 vermelde, dat het heiligdom verwoest was. Daar wordt dan ook telkens van ἐγκαινίζειν en ἐγκαινισμὸς gesproken (vs. 36, 54, 56, 57, 59, V:1). Hiervan nu is in het bericht van het tweede boek geen spoor. Wel schijnt het bij een eerste kennismaking hetzelfde te verhalen, daar zijn auteur, het bericht van 1 Makk. tot grondslag leggende van het zijne, zijne voorstelling van de zaak niet weergeeft geheel met zijn eigen woorden, maar van zijn voorbeeld afhankelijk is; maar toch spreken de wijzigingen, die hij aanbrengt, trots de schijnbare overeenstemming, duidelijk genoeg zijn eigenlijke bedoeling uit. Die bedoeling is om de zaak zoo voor te stellen, dat er in Judas' dagen geen eigenlijke tempelvernieuwing had plaats gehad. Moest, volgens het eerste boek, het oude altaar geheel worden afgebroken en een nieuw worden gebouwd, dit was volgens onzen schrijver het geval niet. Wel werden er altaren afgebroken, doch die stonden op de markt (X:2); wel spreekt onze auteur, in afhankelijkheid van zijn voorbeeld, van een ander (ἕτερον, niet καινόν) altaar, dat zij maakten, maar kennelijk is hij er op uit het gewicht van dit feit te verzwakken; hij spreekt niet van het wegbergen der oude steenen, noch ook van de ongehouwen steenen, waarvan het altaar, volgens 1 M. IV:47, nieuw werd gebouwd. Als terloops spreekt hij van een ander altaar; en dat hij met opzet dat doet als terloops en met opzet zoo luchtig daarover henen loopt, toont hij duidelijk door de wijze, waarop hij gewag maakt van de steenen. Overeenkomstig zijn taktiek om wat hij verdonkeremanen wil niet stilzwijgend voorbij te gaan, maar in een ander verband in te voegen of in een ander licht te plaatsen, handelt hij ook hier. In plaats van te spreken, zooals zijn voorganger, van ongehouwen steenen, waarvan een nieuw altaar gebouwd werd, zegt hij, dat zij uit gloeiend gemaakte steenen vuur haalden voor het offer, een mededeeling, die geen andere strekking heeft, dan om toch maar van die steenen gewag te hebben gemaakt, die elders voor het nieuwe

altaar, maar hier moesten dienen voor het offer, dat, na een tijd van rust, voor 't eerst weer in den tempel werd gebracht. Van nieuwe tempelvaten spreekt hij ook niet: de tempel wordt eenvoudig opnieuw weer gebruikt (vs. 3). In verband hiermede had onze auteur ook niets vermeld van den gruwel der verwoesting, dien de heidenen (1 M. I: 54) op het altaar gebouwd hadden. En waar volgens 1 Makk. op de vernieuwing des tempels de inwijding op den 25sten volgde, ingeleid met de woorden (vs. 51): καὶ ἐτέλεσαν πάντα τὰ ἔργα ἃ ἐποίησαν, daar volgt, volgens 2 Makk., op de wederinbezitneming des tempels met de woorden ταῦτα δὲ ποιήσαντες, natuurlijk niet de inwijding, maar — een dankfeest voor de verlossing, een bededag, om God te smeeken, dat ze niet weer den heidenen mochten worden prijsgegeven (vs. 4). Dat de herinnering aan het doorgestane leed, en niet de vernieuwing des tempels het nieuwe was, dat volgens onzen auteur in Judas' dagen werd ingesteld, leert ook vs. 6, waar het leven in holen en spelonken als de reden wordt opgegeven, waarom de Joden feestvierden op de wijze van loofhutten. — Maar die 25ste Chislev was toch een feest van de reiniging des tempels? dat kon de auteur toch niet ontkennen? Dat doet hij ook niet. Hij zegt zelfs uitdrukkelijk, dat Judas en de zijnen den 25sten Chislev τὸν καθαρισμὸν τοῦ ναοῦ hebben gevierd; maar was dit feest een reinigingsfeest eerst uit Judas' dagen? Onze auteur spreekt dat hier niet met zoovele woorden tegen: afhankelijk als hij is van het bericht over deze zaak in het eerste boek, schijnt de καθαρισμὸς van vs. 5 terug te slaan op vs. 3, zooals in zijn voorbeeld werkelijk het geval was: doch de wijzigingen, die onze auteur in het bericht zijns voorgangers aanbrengt, deze in de eerste plaats, moeten ons zijn streven, zijn eigenlijke gedachte doen kennen. Welnu, hij verandert, zeker opzettelijk, de woorden van zijn voorbeeld zóó, dat het, minst genomen, zeer problematiek wordt of bij hem het reinigingsfeest een herinnering is aan de reiniging des tempels in Judas' dagen. Had de voorganger (1 M. IV: 54) gezegd: κατὰ τὸν καιρὸν καὶ κατὰ τὴν ἡμέραν ἐν ᾗ ἐβεβήλωσαν αὐτὸ τὰ ἔθνη, ἐν ἐκείνῃ ἐνεκαινίσθη en laten deze woorden maar éene verklaring toe, nl. dat Judas het outer vernieuwde op denzelfden dag, waarop het ontwijd werd, de latere schrijver zegt (vs. 5): ἐν ᾗ

δὲ ἡμέρᾳ ὁ νέως ἐβεβηλώθη, συνέβη κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν τὸν καθαρισμὸν γένεσθαι τοῦ ναοῦ, hetwelk zeer goed vertaald kan worden aldus: het trof zoo, dat op denzelfden dag, waarop de tempel ontheiligd werd, het feest der tempelreiniging gevierd werd, d. i. inviel. — Terwijl dan ook volgens 1 M. IV: 59 Judas en zijne broeders bepalen, dat deze dagen jaarlijks zullen worden gevierd, maakt de auteur van 2 Makk., als hij dit bericht overneemt, daar dit van, dat besloten werd, dat het *gansche* joodsche volk deze dagen zou vieren. Die kleine verandering is van groot gewicht, want nu zegt 2 Makk., schijnbaar aan zijn voorbeeld getrouw, toch in werkelijkheid iets geheel anders, nl. dat niet de feestviering op zich zelve, maar de viering van dit feest door de gansche natie in Judas' dagen voor het eerst werd vastgesteld. Bovendien was het nieuwe, dat volgens onzen auteur in Judas' dagen aan het reeds bestaande feest werd toegevoegd, de feestviering op de wijze van loofhutten ter herinnering aan het in spelonken wonen ten tijde der vlucht.

Deze verklaring wordt door de inleiding bevestigd. Daar wordt den Egyptischen Joden voorgeschreven de dagen van loofhutten in de maand Chislev te vieren (I: 7—9), en wel naar aanleiding van de verlossing uit den nood. Daar wordt van inwijding des tempels niet gesproken, maar ofschoon de bewoordingen aan de instelling van het inwijdingsfeest ontleend zijn, alleen geleerd dat er feest werd gevierd naar aanleiding van de verlossing. Het brengen der offers, het aansteken der luchters, enz. is hier niet de naaste oorzaak der feestviering, maar het is een integreerend deel daarvan. De reden van het feest als loofhuttenfeest is de verlossing. — De tweede brief moet dienen om den oorsprong van het feest als vernieuwingsfeest aan te toonen en wordt mede aan Judas in de pen gegeven, om alzoo de voorstelling, die ons boek van dit feest geeft, als met het gezag van Judas zelven te dekken, van wien 1 Makk. zeide, dat hij *τὸν ἐγκαινισμόν* ingesteld had. Deze tweede brief doet zich voor als geschreven terstond na de verlossing, na den dood van Antiochus (I: 11 en 12) en vóór den 25sten Chislev (I: 18). Men zou natuurlijk verwachten, indien de latere schrijver de voorstelling van het eerste boek overnam, dat hier den Egyptischen Joden de aanstaande

viering van een nieuw feest zou worden aangekondigd. Doch dat is zoo niet. Integendeel, de bewoordingen van vs. 18 laten geen andere verklaring toe, dan dat den 25sten reeds het feest der reiniging placht gevierd te worden, maar dat Judas c. s. nu de gebeurtenissen der laatste dagen hun doen weten, om daarvan mede op dien feestdag gedachtenis te vieren. Zij maken dus melding van den dood van Antiochus (vs. 11—17), niet opdat de Egyptische Joden den 25sten überhaupt feest zouden vieren, maar opdat ook zij (evenals de bewoners van Judea) dien dag zouden vieren als een feest *τῆς σκηνοπηγίας καὶ τοῦ πυρός*. Over het feest als *σκηνοπηγία* handelt deze brief nu verder niet: er is reeds gezegd (vs. 8 en 9), dat het als zoodanig herinnering was van het doorgestane leed; maar de schrijver gaat nu verhalen, wat de eigenlijke oorsprong van dit feest als feest *τοῦ πυρός* was. Als zoodanig dateert het volgens hem van de dagen van Nehemia: het terugvinden van het heilige offervuur, door vrome priesters bij de wegvoering naar Babylon verborgen, is de naaste aanleiding tot dit feest. De voorstelling van het verborgen en op aanwijzing eens profeets wedergevonden heilige vuur is zeker ontleend aan 1 M. IV : 42 vv., waar we lezen, dat de steenen van het oude altaar verborgen werden, totdat er een profeet zou komen om hun te zeggen, wat daarmede moest worden gedaan. De onberispelijke priesters, die volgens 1 Makk. in Judas' dagen de verontreinigde steenen verbergen, vinden wij terug in de „vrome priesters", die, volgens 2 M. 1 : 19, in den tijd der wegvoering het altaarvuur verborgen op een geheime plaats. Het lijdt geen twijfel of door dit bericht is de *ἐγκαινισμὸς τοῦ θυσιαστηρίου* van 1 M. IV vervangen.

Doch het tweede boek haalt de zaak nog hooger op en verhaalt, dat de *θυσία τῆς ἐγκαινώσεως* (II : 9) eigenlijk reeds door Salomo gebracht is, door wien ook het inwijdingsfeest gedurende acht dagen gevierd werd. Ook ten tijde van Salomo (evenals reeds in de dagen van Mozes) was dit het eigenaardige, dat er vuur van den hemel daalde en 't offer verteerde; ditzelfde nu had ook plaats met het offer in den nieuwen tempel van Nehemia, zoodat volgens onzen schrijver dit het kenmerk van de ware inwijding of vernieuwing moet heeten. Onze auteur geeft zijnen voorganger toe, dat er nog iets ver-

borgen is en dat er later nog een vernieuwing moet komen, maar volgens 2 M. II: 5 zijn het niet de steenen van het ontwijde altaar, die volgens 1 Makk. een nieuwe bestemming zouden krijgen op de aanwijzing van een profeet, maar de ark en de tabernakel, door Jeremia verborgen. Deze zullen eerst later weer worden ontdekt en dan zal weder door de wolk op buitengewone wijze de tempel geheiligd worden als in Salomo's dagen. Zoo is dus van inwijding en vernieuwing eigenlijk alleen sprake geweest in den tijd van Salomo en van Nehemia, toen God door een wonder de plaats heiligde, maar in Judas' dagen niet. Nehemia's werk was analoog aan dat van Salomo, niet slechts wat de ontsteking des offers, maar ook wat de achtdaagsche viering betreft (II: 12, 13): Judas' werk echter is niet de completeering van dat van Nehemia; deze is later, als al 't volk verzameld zal zijn en ark en tabernakel zijn wedergevonden, te wachten.

Wanneer wij nu vragen, of in deze wijzigingen een polemische strekking ligt, dan kan het antwoord niet anders dan bevestigend luiden. Immers, juist datgene, wat de Joden jaarlijks herinnerde aan de verdiensten der Makkabeën jegens godsdienst en tempel, het festum encaeniorum, wordt hier eenvoudig geantedateerd. Ontkend wordt, dat in Judas' dagen de tempel zou zijn v e r n i e u w d, omdat het bericht van zulk een vernieuwing des tempels in dien tijd zou doen besluiten, dat de bedienaars des tempels, de priesters, de eigenlijke helden van den vrijheidsoorlog waren geweest. Het is m. i. geenszins onwaarschijnlijk, dat de latere Hasmoneën hun recht op het hoogepriesterschap staafden vooral door een beroep op de vernieuwing des tempels, in Judas' dagen geschied. In den vernieuwden tempel, konden zij spreken, kwam de hoogste plaats toe aan die priesterlijke familie onder wier leiding dat werk was volbracht. Nu ontkent onze auteur, dat de tempel toen vernieuwd zou zijn: hij verplaatst, naar we zagen, de onberispelijke priesters van die dagen naar veel vroeger tijd; waar het eerste boek had gemeld (IV : 59), dat Judas en z ij n e b r o e d e r s dat feest der vernieuwing instelden, leert hij, dat, wat het nieuwe was in dien tijd, nl. de viering van het feest als loofhutten en de viering er van door het g a n s c h e volk, met gemeen overleg werd bepaald (X : 8) —: heeft het niet al den schijn,

of hier met de verdiensten der toenmalige priesters tegelijk de pretensiën der latere Hasmoneeën worden afgewezen? En als, tegenover de tempelvernieuwing in Judas' dagen volgens het eerste boek, gewezen wordt op een vernieuwing, die aanstaande is, als *allen* het koningschap, het priesterschap en de wijding zullen ontvangen (II : 17), ligt daar dan niet wederom deze polemische gedachte in opgesloten, dat de priesterkoningen uit het huis der Hasmoneeën zich toeëigenden wat hun niet toekwam? I. é. w. laten zich de wijzigingen, door onzen auteur in deze materie aangebracht, niet gereedelijk verklaren, als wij aannemen, dat hij zoo opzettelijk die tempelvernieuwing in Judas' dagen negeert met het doel om aan het hoogepriesterschap der Hasmoneesche vorsten alle recht van bestaan te ontnemen?

Eindelijk merken wij nog op, dat het streven van onzen auteur om de feestviering te Jeruzalem van haar eigenaardig karakter te berooven, zich ook daarin openbaart, dat die feestviering als een onderdeel in het bericht aangaande den dood van Antiochus wordt opgenomen (X : 1—8 verg. met vs. 9), zoodat ze ook daardoor als een zaak van minder beteekenis wordt voorgesteld.

De verplaatsing van Antiochus' dood vóór de feestviering van 25 Chislev schijnt ook met dit doel van onzen schrijver in nauw verband te staan. Immers, ook volgens 2 M. I : 12—18 is die dood de aanleiding, wel niet tot het ontstaan van het feest, maar wel tot de wijziging daarvan tot een feest τῆς σκηνοπηγίας. De reden van deze verplaatsing ligt voor de hand. Wilde de auteur, zooals wij zagen, het eigenaardige van dit feest in Judas' dagen zoeken, niet in de vernieuwing des tempels, maar in de verlossing des volks, dan moest er ook een geldige reden zijn, een groote gebeurtenis zijn voorgevallen, die de uitbreiding van het festum encaeniorum tot een feest τῆς σκηνοπηγίας genoegzaam wettigen en verklaren kon. De overwinningen op de Syrische veldheeren, die volgens 1 Makk. het voorspel waren van de tempelvernieuwing, schenen hem niet voldoende, om, zonder in aanmerking te nemen wat daarop volgde, te verklaren, hoe daarvan een blijvend feest kon worden; naar aanleiding van die overwinningen mocht voor éen keer een zegefeest worden gevierd (VIII : 33), maar meer kon daar ook het gevolg niet van zijn. Dan zou-

den zeker z. i. de lezers weer te veel gewicht gaan hechten aan het in bezit nemen des tempels en weer in de oude, z. i. onvergefelijke, dwaling vervallen, dat de voorname reden der feestvreugde in den pas heroverden tempel de vernieuwing des tempels was geweest. Daarom wordt de dood van Epifanes vóór het feest gesteld, om een voldoende reden te hebben voor de instelling van iets, dat ook voor 't vervolg zou blijven. Om nog te beter de overgroote vreugde der Joden te doen begrijpen, die hen tot de instelling van een verlossingsfeest juist in die dagen kon doen besluiten, dicht hij Antiochus nog het voornemen toe om de stad Jeruzalem tot een kerkhofgrond te maken. De afwending van zoo groot een gevaar verklaart voldoende de instelling van de eigenaardige viering van dat oude inwijdingsfeest in dezen tijd, evenals later de genadige afwending van de door Nikanor dreigende gevaren de aanleiding werd tot de godsdienstige viering van den 13den Adar (2 M. XV : 6—36).

Na de vermelding van den dood van Epifanes gaat onze schrijver er toe over (X : 10) om te verhalen, wat er onder de regeering van Antiochus Eupator in het Joodsche land is gebeurd. In afwijking echter van het eerste boek, dat tijdens het bestuur van dezen vorst slechts van éene zending van Lysias weet, meldt het latere geschrift, dat genoemde veldheer onder de regeering van Eupator tot twee keeren toe met vijandige bedoelingen het Joodsche land heeft betreden (XI : 1 en XIII : 2). De tweede tocht komt overeen met den in het eerste boek vermelden. Wat echter in ons boek de eerste tocht van Lysias is ten tijde van Eupator, dat is in 1 Makk. zijne expeditie tegen Judea nog tijdens Epifanes (verg. 2 M. XI : 1—16 met 1 M. IV : 26—35). In 2 Makk. wordt in het verhaal van de gebeurtenissen tijdens Antiochus Epifanes Lysias zelfs niet genoemd: bij de opnoeming der vier Syrische veldheeren, die den slag bij Emmaüs voorbereidden, wordt Lysias alleen door een ander vervangen (verg. 2 M. VIII : 8 met 1 M. III : 38), en waar na Epifanes' dood Lysias ten tooneele treedt, wordt er zoo over hem gesproken („een *zekeren* Lysias"), dat het blijkt, dat hij volgens den schrijver vroeger geen deel aan de zaken genomen had. Met opzet wordt het

optreden van Lysias van de regeering van Epifanes in die van zijn opvolger verplaatst; dat blijkt o. a. uit 2 M. X : 3, waar we lezen, dat Eupator hem over het rijk aanstelde, een bericht, dat we eerst begrijpen als we het beschouwen als overgenomen uit 1 M. III : 32 en 33, waar vermeld wordt, dat Epifanes eens, toen hij naar Perzië toog, Lysias achterliet om zijn zaken te beheeren en zijn zoon Eupator op te voeden. De reden, waarom deze persoon door onzen schrijver uit de geschiedenis van Epifanes wordt verwijderd, zal ons straks blijken: hier constateeren wij alleen, dat wij hier te doen hebben met een opzettelijke verandering. Die verandering moest echter ten gevolge hebben, dat in ons boek Lysias onder de regeering van Epifanes door een ander vervangen werd. Eensdeels nu treedt voor hem op de 1 M. III : 38 in de tweede plaats genoemde Ptolemeüs Makron, die volgens 2 M. VIII : 8 doet, wat elders Lysias deed, nl. veldheeren kiezen, om tegen de Joden te strijden; maar treedt Ptolemeüs in den rang en in den werkkring van Lysias, daar moest, om het viertal van 1 M. III : 38 vol te krijgen, een nieuwe veldheer worden genoemd en dat was Filippus, van wien ook gezegd wordt, evenals elders van Lysias, dat de koning hem eens bij zijn vertrek, al was het niet te Antiochië, maar te Jeruzalem, als opziener in zijne plaats achterliet (V : 22) Die Filippus is zeker dezelfde, dien Epifanes, volgens 1 M. VI : 14, tot rijksbestuurder na zijn dood had aangewezen: hij scheen voor den auteur van 2 Makk. de geschikte persoon om de in zijne voorstelling van de geschiedenis opengevallen plaats van Lysias intenemen; daarom verzwijgt hij ook (X : 29), dat Antiochus Filippus tot rijksbestuurder na zijn dood zou hebben aangewezen; hij laat hem vluchten naar Egypte, evenals hij den anderen plaatsvervanger van Lysias, Ptolemeüs, om voor Lysias plaats te maken, de hand aan zijn leven laat slaan (X : 12, 13).

De verplaatsing van den persoon van Lysias hangt samen met het overbrengen van allerlei gebeurtenissen uit Epifanes' in Eupators regeeringstijd. In de eerste plaats brengt de auteur in dezen tijd over allerlei gebeurtenissen, vermeld in 1 Makk. V, welk hoofdstuk door de verplaatsing van Antiochus' dood (1 M. VI : 1—15) vóór de feestviering van 25

Chislev (IV : 36—61) tot dusverre geheel buiten behandeling was gebleven. Eerst schijnt het, als wilde de schrijver eenvoudig navertellen, wat in dat hoofdstuk verhaald wordt: althans hij begint met te zeggen (vs. 14 en 15), hoe vooral de Idumeërs den oorlog voortzetten en het den Joden lastig maakten; evenals 1 M. V begint met de vermelding, dat de heidenen in den omtrek, vooral de Idumeërs, er op uit waren, om het geslacht van Jacob uitteroeien en de overwinningen van Judas onschadelijk te maken. Doch al spoedig blijkt het, dat onze auteur, terwijl hij zijn pied à terre neemt in het bericht van den oorlog tegen Idumea, zijn aandacht vooral vestigt op wat later in M. V wordt verhaald. Als hij de nederlaag der Idumeërs bericht heeft, zou hij melding hebben moeten maken van de in de torens omsingelde zonen van Bajan (1 M. V : 4 en 5). Doch dat doet hij niet: in de plaats van deze voor hun verraderlijke handelwijze getuchtigde B'né-Bajan stelt hij een ander verraad, dat ontdekt en bestraft werd, en anticipeert hij vs. 18 en 19 en vs. 55—62, met de noodige veranderingen evenwel. Behelsde het verhaal van 1 Makk. het bericht van een mislukten aanval van door Judas aangestelde onderbevelhebbers tegen Jamnia, onze auteur maakt er een onderdeel van van den strijd tegen de Idumeërs, die na hunne nederlaag in torens gevlucht waren, welke Judas nu door zijne ondergeschikten belegeren liet. Die torens waren hem natuurlijk aan de hand gedaan door 1 M. V : 5, volgens welke plaats de zonen van Bajan zich in torens verscholen hadden. Doch nu het bericht zelf. Dat onze schrijver het beschouwde als het meest interessante van al het hier door hem gemelde, blijkt reeds daaruit, dat hij, nog voordat hij van de Idumeërs spreekt, reeds als hoofdvijand Gorgias noemt (X : 14), den veldheer, met wien volgens 1 M. V : 59 die onderbevelhebbers den strijd aanbonden, doch die eigenlijk in 't bericht van 2 Makk. niet tot zijn recht komt, daar alleen met de Idumeërs wordt gestreden. Dat hij toch, en wel in de eerste plaats wordt genoemd, bewijst dat de auteur reeds van den beginne af op het verhaal van 1 Makk., waarin deze veldheer optreedt, het oog had en het hem vooral daarom te doen was.

Dat wij hier opzettelijke en wel zeer tendenzieuse afwijkingen hebben, behoeft haast geen betoog. Wat toch doet onze

auteur? Hij maakt eenvoudig de onderbevelhebbers van Judas, die volgens het bericht van het eerste boek, tegen het gegeven bevel in, in Judas' afwezen, een mislukten aanval op de vijanden doen, tot Judas' broeders. Jozefus en Azarias worden Jozefus en Simon. Bedenken wij daarbij, dat, zeker ter wille van dit bericht, reeds vroeger (VIII : 22) de naam van Johannes, Judas' broeder, in Jozefus veranderd is, dan kan er geen twijfel zijn, of wij vinden hier het streven, om de Hasmoneën in ongunstig daglicht te plaatsen, en wel degelijk het bewijs, dat onze auteur polemisch tegenover zijn voorganger staat. Immers, hij doet zoo duidelijk mogelijk uitkomen, dat hij het oog heeft op het aangehaalde bericht, 1 M. V : 55—62: de naam Jozefus blijft behouden, Zaccheüs herinnert aan den zoon van Zacharias van 1 M. V : 18 en 56; het feit heeft plaats in Judas' afwezigheid door mannen, door hem aangesteld en vertrouwd. En als we nu, bij al die punten van overeenkomst, bedenken dat onze auteur tegenover 1 M. V : 62, waar we lezen, dat de zaak dier onderbevelhebbers mislukken moest, omdat zij niet uit het geslacht der Hasmoneën waren, de bewering stelt, dat juist Hasmoneën zich hier schuldig maakten aan verraad, dan kunnen wij niet anders dan concludeeren: de laatste auteur voert hier polemiek. En dat doet hij niet zijdelings of als in 't voorbijgaan: door reeds zoo lang te voren, met het oog op dit bericht, den naam van een der broeders te veranderen, door de vooraanplaatsing van Gorgias, den Syrischen bevelhebber, onder wien het feit plaats had, door bij het gaan behandelen van 1 Makk. V terstond dit bericht er uit te kippen en op den voorgrond te plaatsen, daardoor toont onze auteur, dat de strijd tegen de Hasmoneën en zijn polemische verhouding tot 1 Makk. tot de voornaamste beweegredenen van zijn schrijven behoort. Dit blijkt nog te meer, als wij in 't oog houden, dat het hoofdstuk (1 M. V), waarop onze schrijver zijn verhaal baseert, ook de heldendaden van Simon in Galilea vermeldde, die hier met stilzwijgen voorbijgegaan en door het bericht van de omkooping van Simons manschappen geheel genegeerd worden.

Opmerkelijk is nu dat, waar volgens 1 Makk. de zonde der achtergebleven onderbevelhebbers bestond in het optrekken tegen den vijand in strijd met Judas' last, onze schrijver

van omkooping spreekt van de manschappen van Simon, die voor geld een deel der vijanden lieten ontsnappen. Waarom deze wijziging? Met volkomen zekerheid is hiervan de reden niet aan te geven. Ik vestig echter de aandacht op het feit, dat het uitsluitend de mannen van Simon zijn, die de verraderlijke handelwijze plegen, en ik vermoed, dat hier, evenals in 't vervolg, een of ander feit uit de regeering van Simon is geanticipeerd. Een bepaald feit laat zich hiervoor moeielijk aanwijzen: in 't algemeen heeft, naar ik vermoed, de schrijver hier willen doen uitkomen, dat Simon uit geldzucht wel eens met den vijand geheuld heeft. De beschuldiging van geldzucht kon hij lezen uit de aanbieding van allerlei voorrechten, door Syrische koningen aan Simon gedaan (1 M. XIII : 37, XV : 5—8); die van zijn broeders te hebben verraden kon hij opmaken b. v. uit 1 M. XIII : 17—19, volgens welke plaats Simon ter wille van de openlijke meening, maar wetende dat het zonder vrucht zou zijn, Joodsche gijzelaars aan Tryfon zond; maar vooral zal hij het oog hebben gehad op 1 M. XIII : 45—47, waar Simon zeer verzoenend zich betoont jegens de inwoners van Gazara, een gezindheid, die, zooals terstond zal blijken, door onzen auteur strengelijk afgekeurd en dus ook aan zijn held Judas niet wordt toegeschreven, als de inneming van diezelfde plaats, elders behoorende tot Simons heldenfeiten, door hem aan Judas wordt toegekend (2 M. X : 32 vv.)

Een tegenhanger van het nu besproken bericht treffen wij aan 2 M. XII : 17—25. Dit bericht is ook als 't ware in het raam van 1 M. V ingewerkt, zooals blijkt, niet alleen uit het noemen der Tubiëners (verg. 1 M. V : 13) en van Karnion (verg. 1 M. V : 26), maar ook uit de vermelding van Timotheüs, die op beide plaatsen de vijandelijke aanvoerder is, uit de kwalificatie van de moeielijk te nemen bergstad (vs. 21, verg. 1 M. V : 46), uit de vermelding van „vrouwen, kinderen en overigen legertros" (vs. 21, verg. 1 M. V : 13, 45).

Juist in dit gedeelte nu van het verhaal van 1 M. V treffen wij ook aan (vs. 14—23) de vermelding 1° van het aanstellen van onderbevelhebbers, die Judas, als hij over den Jordaan trekt, achterlaat en 2° van den tocht van Simon naar Galilea met den last om daar de broeders te bevrijden. Wat nu volgens 1 M. V op drie verschillende plaatsen door de

onderbevelhebbers, door Simon en door Judas verricht werd, combineert onze auteur tot één bericht, waarvan soms een zeer verwarde voorstelling, o. a. in vs. 20, het gevolg is. Judas' strijd met Timotheus, het échec der onderbevelhebbers, Simons bevrijdingstocht naar Galilea worden hier samengedrongen in één verhaal. Doch ziet, de onderbevelhebbers, die hier de namen dragen van Dositheüs en Sosipatros, worden hier voorgesteld, niet als onberaden, geldgierige of eerzuchtige menschen, die zonder Judas niets vermogen, maar als geheel zijner waardig. Zij zijn de mannen, die, evenals Simon en Jonathan volgens 1 M. V, geheel in Judas' geest met hem medewerken; evenals volgens 1 M. V: 17 en 23 Simon de opdracht kreeg en volvoerde om de broeders te verlossen, zijn het hier Dositheüs en Sosipatros [1]), die met dat doel voor oogen hunne beschikkingen nemen (vs. 25). Om nu evenwel ook hier een schijn van trouw aan de traditie te bewaren, moest, daar het volgens 1 M. V vaststond, dat die onderbevelhebbers van Judas een échec hadden geleden, zoo iets ook van dezen worden verhaald. Hun échec is echter zóó onschuldig, dat het juist voortkwam uit een bijzondere zorg voor het behoud der „broeders". Waar Simon volgens onzen schrijver door zijne manschappen, die door geld zich hadden laten omkoopen, vijanden liet ontvluchten en zoo de goede zaak verried, geven dezen ook aan een vijand, aan Timotheüs de vrijheid, maar met de goede bedoeling, die zeer uitdrukkelijk wordt uitgesproken (2 M. XII: 24 en 25), om daardoor „broeders" te bevrijden, welke Timotheus in zijn macht zeide te hebben. Doch in die verwachting werden zij bedrogen, daar Timotheus bedriegelijk van Joodsche krijgsgevangenen gesproken had; zij waren dus bedrogenen, waar Simon bedrieger was. Terwijl dus onze schrijver Simon c. s. in de plaats stelt van de ongehoorzame en schuldige onderbevelhebbers, schrijft hij de heldendaden van Simon en de bedoeling om gevangen Joden te bevrijden, dat

1) De namen dezer helden zijn m. i. gemaakt naar aanleiding van 1 M. IX: 69 en 70. Daar lezen we van twee bevelhebbers van het Joodsche leger, die eens, toen allen vluchten, alleen Jonathan ter zijde bleven. Die helden heeten Mattathias en Judas. Den laatsten naam kon onze schrijver niet gebruiken, als zijnde die gelijk aan dien van den Makkabeër. Daarom neemt hij in plaats daarvan den naam van des eersten vader, Absalom. Mattathias vertaalt hij in Dositheüs, Absalom in Sosipatros.

elders Simons eere was, aan die onderbevelhebbers toe. — Het is, dunkt mij, onmogelijk hier iets anders dan weloverdachte polemiek tegen de Hasmoneën te zien.

Thans keeren wij tot 2 M. X terug en moeten wij vs. 24—38 in oogenschouw nemen. Zonder twijfel blijft onze auteur hier in het verband van 1 M. V en bericht hij den strijd met Timotheüs naar aanleiding van vs. 6—8. De uitwerking van dezen strijd in 2 Makk. is voor een deel te algemeen, om er iets uit afteleiden, voor een deel (vs. 28—30) genomen uit een verhaal, dat later ter sprake zal komen. Doch vs. 32—38 is voor ons doel zeer belangrijk. Daar lezen wij, dat Timotheüs vluchtende zich borg in een vesting, evenals volgens 1 M. V : 43 de benden van Timotheüs, na verslagen te zijn, zich in Karnáïm trachtten te redden. Doch bij den jongeren schrijver is die vlucht in een vesting niets dan een aanloop om te vermelden, hoe Judas Gazara (want zoo wordt die vesting hier geheeten) innam. De verovering nu van deze stad wordt elders (1 Makk. XIII : 43—48 [1]), verg. XIV : 7, 34) onder de voornaamste krijgsverrichtingen van Simon vermeld. Het bericht van Simons verovering van die plaats ligt ongetwijfeld aan het onze ten grondslag. Daarvoor pleit, dat in beide berichten de stad door een keurbende, hier door de mannen van het belegeringswerktuig, dáár door twintig helden van den Makkabeër genomen wordt, verder dat door beide schrijvers van aanvallen op de torens wordt gewaagd, alsmede van lof- en dankliederen na den strijd. Toch is er in éen opzicht vooral, de verandering van den persoon van den veroveraar nu daargelaten, groot verschil; terwijl het eerste boek Simon verzoenend en zachtmoedig laat optreden, is Judas volgens het tweede boek zonder genade; terwijl bij den ouderen schrijver de inwoners smeeken om genade, doen zij bij den jongeren niets dan lasteren. Wij meenden boven reeds hierin een opzettelijke verandering te moeten zien: waren de bewoners van Gazara volgens 1 M. XIII : 47 afgodendienaars, dan was het volgens 2 Makk. verraad van Simon, dat hij hen, zooals zijn voorganger in hetzelfde vers zegt, „niet beoorloogde". Dat

---

1) Ten onrechte leest de gewone tekst Gaza. Verg. Johs. Dyserinck, De Apocriefe Boeken des Ouden Verbonds, bl. 63, n. 17.

„verraad" wordt elders door hem getuchtigd. Hier, waar de daad van Simon op Judas wordt overgebracht en deze de overwinnaar is, moest de behandeling der overwonnenen gansch anders worden voorgesteld. Tot twee keeren toe (vs. 35 en 36) noemt hij met een zeker welgevallen de straffen, aan de godslasteraars voltrokken, en keurt daardoor nog eens de zachtmoedigheid van Simon af. — Dat de inneming van Gazara door Simon op Judas' rekening gesteld, en tegelijk des eersten handelwijze door die van den tweede gecorrigeerd wordt, wat is dit, in verband met het opgemerkte bij 2 M. X : 20, anders, dan zeer geprononceerde anti-Hasmoneesche polemiek?

De naam van den bevelhebber van Gazara, Chaereas, Timotheus' broeder, alsook die van Apollofanes, komen in het eerste boek niet voor. Het kan zijn, dat een bericht als 1 M. IX : 66 tot deze uitbreiding aanleiding gaf: misschien ook werd een broeder van Timotheus tot bevelhebber van Gazara gemaakt, daar de inneming dier plaats eigenlijk niet tot de geschiedenis van den strijd met Timotheus behoorde, waarmede zij eerst door onzen schrijver werd in verband gebracht. Doch hoe dit zij, dit is zeker, dat de dood van Timotheus, hier vermeld, weer samenhangt met het plan van den auteur, om hier in Judas' handelwijze te doen zien, hoe de ware geloofsheld, daarin zeer van dien door velen zoo gevierden Simon verschillende, den oorlog van Jahwe voerde, zonder genade voor hen, die de afgoden dienden. Men merke de climax op! Simon laat toe, dat zijn manschappen voor wat geld de vijanden des volks laten ontsnappen (Simon bij Gazara) — Dositheus en Sosipatros laten een vijand vrij met de goede bedoeling om zoo geloofsgenooten te bevrijden, maar, hoe goed hunne bedoeling is, zij laten zich bedriegen (de onderbevelhebbers tegenover Timotheus) — Judas, in plaats van als Simon (1 M. XIII : 45) naar smeekingen en gebeden te luisteren, in plaats van als die anderen zich door een Timotheus te laten misleiden, spaart niemand, ook Timotheus niet (Judas bij Gazara tegenover Timotheus). Ten slotte komt de gansche verandering in de voorstelling der gebeurtenissen op een vernedering van Simon neer.

Het nu volgende bericht in ons boek (2 M. XI : 1—16) verhaalt de nederlaag van Lysias bij Bethzur, dezelfde, die wij 1 M. IV : 26—35 vermeld vinden. De overeenkomst van

beide berichten springt in het oog. De onaangenaam gestemde Lysias van 2 M. XI: 1 beantwoordt aan 1 M. IV: 27, waar van hem gezegd wordt, dat hij verslagen en moedeloos was. Terwijl elders in een verhaal, dat hier ook in aanmerking zou kunnen komen (1 M. VI), wel vermeld wordt, dat de belegerden van Bethzur zelven den vijand afsloegen, is in de twee genoemde pericopen sprake van een slag bij Bethzur en van een tegemoettrekken des vijands door Judas; evenals Judas, volgens 1 M. IV: 30, op het gezicht van 't machtige leger tot bidden wordt aangedreven, zoo smeeken, volgens 2 M. XI: 6, de Joden, hoorende van Lysias' daden, onder tranen en klachten tot God. Op beide plaatsen bemoedigt Judas de zijnen, moet Lysias vluchten, en terwijl volgens 1 M. IV: 35 Lysias ziet, dat de Joden vol moed zijn en bereid om eervol te leven of te sterven, denkt hij volgens 2 M. XI: 13 bij zich zelven, dat de Hebreën onoverwinnelijk zijn. Aanrakingspunten genoeg om aan te nemen, dat wij in beide berichten hetzelfde feit verhaald vinden. Waarom evenwel is deze gebeurtenis door onzen schrijver geplaatst onder de regeering van Eupator, terwijl ze elders reeds vóór de tempelreiniging verhaald wordt? Ik geloof om de eenvoudige reden, dat Judas' nederlaag bij Beth-Zacharia met het daarmede gepaard gaande verlies van Bethzur, welke volgens 1 M. VI: 28—47 in 't begin van Eupators regeering plaats hadden, moesten worden vervangen door het verhaal eener overwinning van Judas op Lysias. Zulk een overwinning en wel eene bij hetzelfde Bethzur trof de auteur aan 1 M. IV: 26—35 — welk ander verhaal was zoo geschikt om den verlangden dienst te bewijzen? Maar hieraan ook is het toe te schrijven, naar ik meen, dat met deze zending van Lysias het geheele optreden van dezen veldheer uit de dagen van Epifanes in die van Eupator is overgebracht. Toch komen er in onze pericoop enkele trekken voor, ontleend aan het geremplaceerde bericht, in overeenstemming met de doorgaande taktiek van onzen schrijver, om zooveel mogelijk van zijn voorbeeld te gebruiken en niet eenvoudig dood te zwijgen wat hem niet aanstaat, maar het liever onkenbaar te maken door het òf op te nemen in een ander verband òf in allerlei kleine stukken hier en daar te verspreiden. Wat in zijn bericht aan het verhaal, dat hij verdonkeremanen wil, herinnert, is het

volgende. In afwijking van 1 M. IV : 29 verhaalt onze schrijver, in overeenstemming met 1 M. VI: 31, dat Bethzur, in de macht der Joden zijnde, door Lysias belegerd werd; de vermelding der olifanten is mede uit 1 M. VI : 30 genomen, terwijl het bericht, dat de Joden bereid waren niet alleen menschen maar ook de wildste dieren te doorbooren (vs. 10) zonder twijfel een herinnering is aan 1 M. VI : 43 vv., waar de strijd bij Beth-Zacharia als een strijd ook tegen de olifanten beschreven wordt. De engel in witte kleeding, die de gouden wapenrusting schudt (vs. 8), is m. i. ook ontstaan uit de lezing van 1 M. VI : 39. Daar lezen wij nl. dat, door het weerkaatsen van de zon op de gouden en koperen schilden de bergen lichtten als fakkels van vuur. Dezen trek uit het verhaal van den slag bij Beth-Zacharia heeft onze schrijver met zijne bekende sympathie voor wonderen [1]) reeds vroeger in een ander verband tot een wonderbare verschijning gemaakt, nl. in het bericht van de nederlaag van Timotheus (2 M. X : 28—30). Daar lezen wij van vijf mannen uit den hemel, die op paarden met gouden teugels de Joden aanvoerden, met hun wapenrusting hen dekten en pijlen en bliksems tegen de vijanden schoten, 't welk gebeurde „als de zon hare stralen uitwierp." Kennelijk is de beschrijving dezer engelen ontleend aan 1 M. VI : 39: de verblindende zonnestralen zijn hier schitterende engelen geworden, de lichtende fakkels van vuur tot bliksems die zij werpen. Heeft onze schrijver nu dezen trek uit 1 M. VI reeds vroeger gebruikt, dat hij hier (XI: 8) wederom van een engel, aanvoerder der Joden, in witte kleeding en gouden wapenrusting, gewaagt, is een bewijs, dat hij ook hier het bericht van den slag bij Beth-Zacharia voor zich heeft en bezig is dat te vervangen.

Voor wij verder de geregelde orde volgen, schijnt het wenschelijk eerst na te gaan, hoe opzettelijk die nederlaag bij Beth-Zacharia wordt gemasqueerd. Met een zekere studie wordt gezorgd, dat de particularia van dezen slag elders in een ander verband worden ondergebracht. Daardoor toch geeft de schrijver te kennen, dat hij een bericht niet als minder belangrijk overslaat, maar dat, naar zijn oordeel, in het oorspronke-

1) Men zie de aangehaalde werken van Dr. Oort en Johs. Dyserinck.

lijk geschrift het gebeurde niet in het ware licht is gesteld. De schrijver van 1 Makk. had verhaald, dat in de nederlaag van Judas bij Beth-Zacharia een van de broeders van den opperbevelhebber zich bijzonder onderscheidde, nl. Eleazar, en dat deze bij een aanval op den olifant, waarop de koning scheen gezeten, een roemrijken heldendood stierf (1 M. VI: 43—47). Dit feit was te marquant om het wegtelaten; wilde onze auteur den slag bij Beth-Zacharia doen vergeten, dan moest hij zorgen, dat ten minste dit feit, waardoor die slag als vanzelf in herinnering bleef, er van werd losgemaakt en elders in een ander verband gebracht. De auteur memoreert dan ook dit feit, en wel ter plaatse (2 M. XII: 32—35), waar hij, wederom 1 M. V volgende, den strijd van Judas met de Idumeërs, naar aanleiding van 1 M. V: 63—66, verhaalt. Daar vond hij, zou men zoo zeggen, ook een geschikte gelegenheid, om van den heldendood van een der broeders van Judas te gewagen; immers, daar las hij in zijne bron (vs. 63 en 64), dat Judas en zijne broeders door Israël en de heidenen zeer verheerlijkt werden, dat men zich om hen verzamelde om hen geluk te wenschen; waar beter dan daar kon hij Eleazars heldendood vermelden, van wien geschreven stond (1 M. VI: 44), dat hij zich opofferde voor zijn volk om zich een eeuwigen naam te verwerven? Jammer maar, dat 2 Makk. juist van een broeder van Judas niet spreekt; het is weer de onmisbare Dositheus, die, evenals elders, ook hier den roem van Judas' broeders krijgt. Dositheüs is het, die wilde doen, wat elders Eleazars heldenverlangen was, nl. den vijandelijken aanvoerder (hier Gorgias, om het verband van 1 M. V) dooden; Dositheus is het, die hier, evenals elders Eleazar, op het slagveld den dood der helden sterft. Mij dunkt, wij kunnen niet anders oordeelen, vooral als wij al de omstandigheden in aanmerking nemen, dan: 2 Makk. negeert den slag bij Beth-Zacharia, maar behoudt het daarmede samenhangende bericht van den heldendood van Eleazar, om het zóó te plaatsen en zóó te wijzigen, dat het een vinnige polemiek tegen de Hasmoneën wordt.

De mislukte aanval en de heldendood van Eleazar zijn nu wel door onzen schrijver verwerkt, maar waarom zegt hij niets van wat Eleazar toch stervende uitvoerde? waarom het dooden van den koninklijken olifant niet ook maar toegeschre-

ven aan zijnen Dositheus? Omdat Judas toch ook zijn deel aan deze heldendaad eens broeders moest hebben. De mislukte aanval paste voor Judas niet; de heldendood kon natuurlijk niet op hem worden overgebracht; maar datgene, wat aan Eleazar wel gelukte, het welgeslaagde deel zijner onderneming, dat is voor Judas en voor niemand anders. Men leze 2 M. XIII : 15 en 16, waar gemeld wordt, dat Judas in den slag bij Modîn een aanval doet op de tent van Eupator en den voornaamsten der olifanten met zoovelen er in den toren zaten doodde. Zooals wij later zullen zien, is die slag bij Modîn, waarin deze bijzonderheid voorkomt, geplaatst in een verband, waar wij eigenlijk den slag bij Beth-Zacharia zouden verwachten, en is er dus geen twijfel, of de heldendaad van Judas moet die van Eleazar vervangen.

Keeren wij thans tot 2 M. XI terug! De slag bij Bethzur brengt Lysias tot de overtuiging, dat de Hebreën onoverwinnelijk zijn en daarom raadt hij den koning met hen een verdrag te sluiten. In deze voorstelling vinden wij 1 M. IV : 35, maar ook 1 M. VI : 57 en 58, het slot van het bericht, dat remplaceeren en van dat, hetwelk geremplaceerd moet worden, terug. Het verdrag nu, op aanraden van Lysias, tusschen Eupator en de Joden gesloten, wordt ons in den vorm van brieven medegedeeld (vs. 17—33). Deze brieven worden niet vermeld in het eerste boek, en de vraag is: hoe komt onze auteur daaraan en wat bedoelt hij er mede? Naar het mij voorkomt, is de bedoeling deze, om, waar het eerste boek melding maakte van vele brieven met allerlei beloften door de Syrische koningen aan de latere Hasmoneën geschreven, deze eer aan Judas toe te kennen en dus wederom de verdiensten der broeders te verkleinen. Wat den inhoud dezer brieven betreft, deze is vrij algemeen en hoofdzakelijk ontleend aan 1 M. VI : 57—59: men vergelijke daarmede slechts vs. 24, 25, 30 en 31, terwijl de bepaling van vs. 25, dat den Joden de tempel zal worden teruggegeven, zoo geheel in strijd met de voorafgaande berichten, die onderstellen, dat de tempel in hun bezit was, maar ook met 1 M. VI : 51 en 61, volgens welke verzen de tempelvesting bij het verdrag door Judas aan Eupator werd overgegeven, klaarblijkelijk, om licht te bevroeden redenen, weêr is ontleend aan 1 M. IV : 36, volgens welke

plaats het gevolg van den slag bij Bethzur het inbezitnemen des tempels was. — Doch in andere opzichten worden wij aan de later geschreven brieven herinnerd. De voorwaarde en belofte van vs. 19 herinnert aan 1 M. X : 27 en XI : 33, waar de brieven der Demetriussen aan Jonathan worden medegedeeld. De vorm van den tweeden brief (XI : 23), welken Antiochus aan Lysias, zijn broeder, met betrekking tot de Joden schrijft, herinnert aan de wijze, waarop Demetrius Nikator aangaande de Joden bericht geeft aan zijn bloedverwant Lasthenes (1 M. XI : 31). In den derden brief spreekt Eupator (vs. 30 en 31) van een terugkeeren der zondaars, van vroegere verkeerdheden die hij vergeven wil. Deze woorden zijn in ons boek, na al de nederlagen der Syriërs, terwijl de Joden alle voordeelen hadden aan hunne zijde, minst genomen vreemd, maar laten zich verklaren, als wij aannemen, dat hier een brief van Demetrius aan Simon, waarin van kwijtschelding en vergiffenis wordt gesproken, tot model heeft gediend. Ik heb het oog op 1 M. XIII : 36—40. Dat deze brief hier geanticipeerd wordt, blijkt ook uit de overeenkomst der adressen. Demetrius schrijft: aan de oudsten en aan het Joodsche volk heil! Antiochus (vs. 27): aan de oudsten der Joden en aan de overige Joden, heil! Doch er is meer. In den brief, zooals die door 2 Makk. wordt medegedeeld, wordt op een zeer in het oog vallende wijze melding gemaakt van den valschen hoogepriester Menelaüs, die hier als bemiddelaar tusschen den Syrischen koning en de Joden wordt voorgesteld. Nu is de brief van Demetrius, waarop, naar we zagen, onze auteur hier het oog heeft, gericht, behalve aan de oudsten en het Joodsche volk, ook aan Simon, den hoogepriester en vriend der kroon. Bedenken wij nu daarbij, dat, wat in dezen brief van Demetrius mede van Simon gezegd wordt, nl. dat hij een gouden kroon en een palmtak aan den Syrischen vorst had geschonken, straks door onzen auteur aan een anderen onpriesterlijken priester wordt te laste gelegd (2 M. XIV : 4), dan ligt het vermoeden voor de hand, dat door den schrijver van 2 Makk. in dien Menelaüs, zoogenaamd hoogepriester en tevens vriend der Syrische kroon, niemand anders dan een der Hasmoneesche hoogepriesters, in casu Simon, wordt aan de kaak gesteld. Dit laatste kan echter eerst later meer opzet-

telijk in 't licht worden gesteld; hier diene het slechts als een bijkomend bewijs voor onze stelling, dat de brieven, die 2 M. XI : 17—33 worden medegedeeld, naar het model van de in het eerste boek voorkomende brieven van Syrische vorsten aan de Hasmoneën vervaardigd zijn en dienen moeten om te bewijzen, dat reeds Judas die voorrechten voor zijn volk heeft verworven, wier verkrijging elders aan den invloed zijner broeders, die hier een Seitenhieb ontvangen, toegeschreven werd.

De hier (vs. 34—38) als in 't voorbijgaan gememoreerde brief van de Romeinen aan Judas is natuurlijk opgenomen naar aanleiding van 1 M. VIII: 31 en 32, maar in zooverre gewijzigd, dat hij betrekking heeft op den vrede met Lysias. Één belangrijk verschil is echter te constateeren: volgens 1 M. VIII: 17 wordt het bondgenootschap der Romeinen door Judas gezocht, om hun steun te hebben tegen Demetrius Soter; volgens 2 M. XI: 34 zijn het de Romeinen, die uit eigen beweging schrijven en den Joden hun steun beloven, om de gunstigste voorwaarden van den Syrischen vorst te verkrijgen. Waarschijnlijk werd deze wijziging door onzen auteur noodig geacht, daar in zijne dagen de rampzalige gevolgen van dat bondgenootschap met Rome zich al recht deden gevoelen, maar niet onwaarschijnlijk komt het mij voor, dat zich hier ook de invloed van 1 M. XIV : 16—18 en 38—40 openbaart. Daar toch wordt gemeld, dat de Romeinen, na Jonathans dood, aanzoek deden bij Simon, om het verbond te vernieuwen en dat Demetrius dezen met eerbewijzen overlaadde, omdat de Romeinen hem zoo genegen waren. Was Simon door de Romeinen gezocht, het moest dan niet gezegd kunnen worden, dat Judas in dezen minder was geweest en had moeten vragen om wat den ander aangeboden werd. Evenals de eervolle brief van Demetrius aan Simon (1 M. XIII : 36—40) beschouwd werd als een gevolg van een vleiend schrijven der Romeinen aan dezen Makkabeër (1 M. XIV : 38—40), zoo brengt ook onze auteur verband tusschen den brief van Antiochus en dien van de Romeinen: beide brieven worden op denzelfden datum geschreven, als om te toonen, dat de één zoogoed als de ander de vriendschap der Joden begeert.

Aan de tweede zending van Lysias (2 M. XIII: 1, 2) gaat, evenals aan de eerste, een opnoeming vooraf van de helden-

daden van Judas in verschillende streken van het Joodsche land. Had de auteur vroeger gebruik gemaakt vooral van het eerste gedeelte van 1 M. V, thans is de rest van dat hoofdstuk het raam, waarin hij zijne berichten samenvoegt. Hij begint met de verzekering, dat de Joden rustig aan den landbouw gingen (2 M. XII: 1, verg. XI: 23 en 29), een verzekering, die m. i. moet dienen, om den toestand van rust tijdens Simons regeering, toen „zijne landgenooten hunne akkers in vrede bebouwden" (1 M. XIV : 8), in Judas' dagen over te brengen. — Doch evenals vroeger bij de overname van het eerste gedeelte van 1 M. V, voegt de auteur ook nu andere berichten in dat verband in. Het eerste wat hij vermeldt is de strafoefening, die aan de inwoners van Joppe werd toegedeeld. Zonder twijfel wordt hier een heldendaad van Jonathan (1 M. X : 74—76) aan Judas toegeschreven: daarvoor pleit niet alleen dat van elders niet bekend is, dat Judas iets tegen deze stad ondernam, maar ook dat in beide berichten van een uitsluiten uit de stad gesproken wordt, en vooral dat in het bericht van het tweede boek onder de vijandelijke bevelhebbers genoemd wordt Apollonius, die volgens 1 M. X: 74 juist bij Joppe Jonathans tegenstander was. Het bericht wordt evenwel, zooals gezegd is, door onzen schrijver in het verband van 1 M. V ingevoegd. Het verraad aan de Joden, ook aan hun vrouwen en kinderen gepleegd, slaat terug op wat verhaald wordt 1 M. V : 10—13. En vermeldt onze schrijver terstond daarna (XII: 8 en 9), dat Judas met de bewoners van Jamnia evenals met de inwoners van Joppe handelde, wij zien daarin het bewijs, dat hij zeker weêr 1 M. V: 55—62 voor oogen had, dat verhaal over den ongelukkigen tocht tegen Jamnia, dat hem zooveel hoofdbrekens, misschien wel een zijner slapelooze nachten kostte (2 M. II: 26). Hij heeft vroeger de zonde van Judas' onderbevelhebbers tot een overtreding van Simons manschappen gemaakt, maar, naar wij zagen, den aard dier overtreding gewijzigd; ook als hij elders van een daad van Judas' ondergeschikten spreekt, die in de gevolgen bleek niet goed te zijn geweest, weert hij toch alle gedachten af, als zou een deel van Judas' leger een nederlaag hebben geleden. Hier nu, waar hij de plaats, waarvoor, volgens 1 M. V, de onderbevelhebbers het hoofd stootten, door Judas veroveren laat, wischt

hij al weder een spoor van de door zijn voorganger verhaalde gebeurtenis uit. — Merken wij nog op, dat de bovengemelde daad van Jonathan, die aan Judas wordt toegekend, opgenomen wordt in een verband, waar de andere schrijver, blijkens 1 M. V : 10 „en zij zonden brieven aan Judas en zijne broeders", aan heldendaden ook van die broeders gedacht wil hebben, dan kunnen wij niet anders dan concludeeren, dat wij hier te doen hebben met welberekende polemiek.

De verdere bijzonderheden van dit hoofdstuk zijn reeds voor een deel ter sprake gebracht en behoeven hier dus niet gereleveerd te worden. Toch zijn er nog enkele zaken, die in dit XII^de^ hoofdstuk onze aandacht verdienen. Over 't algemeen meldt onze auteur hier niets dan heldenfeiten van Judas, die ook 1 M. V voorkomen, doch, waar het maar pas geeft, verraadt hij zijne tendenz. Zoo, als hij genaderd is aan het bericht van 1 M. V : 67, waar we lezen, dat er in den strijd met de Filistijnen priesters sneuvelden, die, daar zij dapper wilden zijn, onberaden in den strijd waren getrokken. Volgens de zienswijze van onzen schrijver lag er in dit bericht voor die dooden lof en blaam: het sneuvelen moest volgens hem een straf des hemels, het gevolg van een zonde der gesneuvelden, zijn. Welnu, hij spreekt van menschen, die om het dragen van afgodsbeeldjes onder hun kleederen (XII : 40) sneuvelen moesten. Die beeldjes nu waren van de afgoden uit Jamnia. Waarom nu weder die plaats hier genoemd, waartoe de parallele plaats in het eerste boek toch geen aanleiding gaf? Eenvoudig om, waar het andere boek van een onberaden aanval op Jamnia had gewaagd, ook te hebben gesproken van een overtreding, waaraan Judas' ondergeschikten zich bij een aanval op die plaats hadden schuldig gemaakt. Zoo zijn nu door onzen auteur alle particularia van het bericht van den mislukten tocht tegen Jamnia met een zekere studie op verschillende plaatsen te pas gebracht: het is in verschillende stukken verdeeld, welke stukken hier en daar zijn verstrooid — een zeker bewijs, dat er onzen schrijver heel wat aan gelegen is, om dit bericht te verdonkeremanen. — Maar is de blaam, die er ligt in 1 M. V : 67, in ons boek teruggevallen op de strijders tegen Jamnia, den lof van dapperheid, die hier den priesters wordt toegezwaaid, laat hij dezen niet. Dien geeft hij (2 M.

XII: 36 en 37) aan de mannen van Esdris, die dapper vochten en als zij moede werden de hulp van God ondervonden. Die mannen van Esdris (Ezri = hulp van Jahwe, 1 Chron. XXVII: 26) zijn, naar mij voorkomt, in tegenstelling van den door het eerste boek geprezen priesterstand, dezelfden als de Hasidîm, de wettelijk vromen, die als zoodanig op Jahwe's hulp mogen rekenen. Evenals elders worden dus ook hier weder de priesters, en natuurlijk met hen de priesterlijke familie der Hasmoneën, wat hun aandeel aan den vrijheidskrijg betreft, bij de „vromen" achtergesteld.

Zooals wij gezien hebben plaatst de schrijver van 2 Makk. de beide zendingen van Lysias tegen de Joden onder de regeering van Eupator. Het hoofdmoment van den eersten tocht is de slag bij Bethzur, die volgens het eerste boek nog onder Epifanes plaats had; deze slag wordt evenwel beschreven zóó, dat enkele trekken uit het verhaal van den slag bij Beth-Zacharia, volgens 1 Makk. hoofdmoment van den tweeden tocht, er in worden opgenomen. Elders op verschillende plaatsen vonden wij andere particularia uit het bericht van dezen slag weder en wij meenden te mogen aannemen, dat het de bedoeling van onzen schrijver was, dezen slag, die op een neerlaag voor de Joden uitliep, geheel onkenbaar te maken. Maar wat houdt onze auteur dan nu over, als hij (2 M. XIII) den tweeden tocht van Lysias beschrijven gaat? Den slag bij Beth-Zacharia wil hij niet melden; toch gaat hij het bericht daarvan niet onopgemerkt voorbij. Evenals aan den tweeden tocht van Lysias volgens 1 M. VI: 21 voorafgaat, dat sommige goddeloozen Eupator opwekken, om tegen Judas te strijden, zoo laat hij den Syrischen koning door Menelaüs (2 M. XIII: 3) aanzetten tot den strijd. In beide berichten trekken Lysias en Eupator samen ten strijde, wordt gewag gemaakt van de olifanten, terwijl vooral, zooals we reeds zagen, de heldendaad van Judas (vs. 15 en 16) verhaald is naar het voorbeeld van het heldenfeit van Eleazar in den slag bij Beth-Zacharia (1 M. VI: 43—47). Wijzen deze punten van overeenkomst er reeds op, dat onze auteur het bericht van den slag bij Beth-Zacharia met wat er aan voorafgaat en er op volgt, voor zich heeft, dit wordt nog nader bevestigd, als wij opmerken, dat ook in dit verhaal van 2 Makk. de slag tegen

Lysias en Eupator gepaard gaat met een belegering van Bethzur door de Syriërs, en het aftrekken van Lysias, zoo hier als daar, in verband wordt gebracht met onlusten te Antiochië. Wij zouden dus in het bericht van dezen tweeden tocht van Lysias eigenlijk niets anders dan den slag bij Beth-Zacharia moeten verwachten, doch in plaats daarvan vinden wij beschreven een slag bij Modîn, waarin Judas overwinnaar bleef (vs. 14). Een slag bij Modîn nu werd, volgens 1 M. XVI: 1—10, door Simons zonen tegen Kendebeüs geleverd met gunstigen uitslag voor de Joden. Deze slag was de laatste, welken het eerste boek vermeldde, als 't ware als de kroon op heel 't verlossingswerk. Als onze schrijver nu ook weder deze overwinning op rekening zet van Judas, dien hij voorstelt als den aanvanger en voleinder van den vrijheidskrijg, wat doet hij dan anders dan polemiek voeren tegen de Hasmoneën, aan wie hij alle eenigszins belangrijke heldenfeiten ontneemt? — Dat 2 M. XIII: 14 werkelijk uit het laatste hoofdstuk van het eerste boek is genomen, zal nog meer waarschijnlijk worden, als het ons later mocht blijken, dat ook 2 M. XIII: 3—8 van dat hoofdstuk niet onafhankelijk is.

Volgens 1 M. VI: 31, 48—50 werd Bethzur eerst te vergeefs door Eupator belegerd, maar om straks na den voor de Joden zoo rampspoedigen slag bij Beth-Zacharia, uit gebrek aan levensmiddelen, in de hand van den Syrischen koning over te gaan. De schrijver van het tweede boek maakt eenvoudig van het innemen van Bethzur een tweeden vergeefschen aanval, laat Judas bij tijds in den nood der belegerden voorzien en verhaalt, waar 1 Makk. meldde, dat de Syriër Judas te gemoet trok en het heiligdom belegerde, dat Antiochus met Judas slaags raakte en overwonnen werd (2 M. XIII: 18—22). Een herinnering evenwel aan den tegenspoed der Joden laat hij doorschemeren in de vermelding, dat er onder de Joden een verrader was, Rodocus geheeten, die de geheimen van den vijand overbracht, maar zijne straf niet ontliep. Het doel dezer wijzigingen is natuurlijk om den tegenspoed der Joden te bemantelen en Judas als den steeds zegevierenden held voor te stellen. Maar tevens bereikt de auteur met deze zijne voorstelling van de zaak een ander doel. Volgens 1 M. XI: 65 en 66, XIV: 7, 33 was Simon de held, die Bethzur be-

legerde en den Syriër weder ontnam. Door de wijzigingen van onzen schrijver is vanzelf deze heldendaad vervallen, terwijl tevens, wat elders (1 M. XIV : 10) van Simon gezegd wordt, dat hij de steden van levensbehoeften voorzag, hier, met het oog op Bethzur, aan Judas wordt toegekend.

Het behoeft geen betoog, dat vs. 23—26, de pericoop, welke de omstandigheden vermeldt, waaronder Eupator naar zijn land terugkeerde, in hoofdzaak genomen is uit 1 M. VI: 55—63. In verband met het voorgaande zijn ook hier echter wijzigingen aangebracht. Waar de Joden, volgens het oudere bericht, de tempelvesting overgeven, nadat de koning onder eede hun had beloofd vrije uitoefening van hunnen godsdienst, maar straks, dien eed ontrouw geworden, den muur der tempelvesting had laten omver halen — spreekt onze schrijver van een zich onderwerpen van Eupator en meldt hij, dat deze vorst bij wijze van boetedoening een offerande bracht en den tempel eerde. De onteering des tempels zou volgens 2 Makk. niet gepast hebben bij de voorafgaande beschrijving van Eupators nederlagen, maar kon volgens zijne zienswijze ook niet plaats gehad hebben in de dagen van Judas, toen, om het geloof en de trouw des volks, ook de heilige plaats door God werd beschermd.

Doch hoe komt de auteur aan het verwarde bericht, dat de koning, na den Makkabeër geëerd te hebben, achterliet *στρατηγὸν* .... *ἡγεμονίδην* (vs. 24 en 25)? Dit laatste woord is toch zeker geen gewone eigennaam, en heeft, als gevormd van *ἡγεμών*, al den schijn van een eenvoudige appositie bij *στρατηγός* te zijn. Ik geloof, dat de auteur hier eigenlijk een anderen naam in de pen had, dien hij echter niet kon en wilde schrijven, nl. den naam van Simon. Ik geloof dat op grond van 1 M. XI : 59, volgens welke plaats ook een Antiochus, onder voogdij staande van Tryfon, en die om onlusten in zijn eigen land de hulp van den Makkabeër behoeft, een *στρατηγός* aanstelt en wel van de Tyrische ladder tot de grenzen van Egypte. Dit is ongeveer dezelfde streek als die, welke 2 M. XIII: 24 en 25 genoemd wordt „van Ptolemaïs tot de Gerrenen". Immers, de Tyrische ladder is een berg ten noorden van Ptolemaïs, terwijl Gerron, tusschen Pelusium en Rhinocolura, vrijwel met de Egyptische grenzen samen-

valt [1]). De door Antiochus den jongere volgens 1 Makk. over die streek aangestelde στρατηγὸς is Simon: als nu onze schrijver van een στρατηγὸς..... ἡγεμονίδης spreekt, over diezelfde streek aangesteld, en zich dus zoo uitdrukt, dat men niet recht weet met een eigennaam of met een zelfst. nmw. te doen te hebben, ligt dan het vermoeden niet voor de hand, dat dit met opzet geschied is, om wat elders van Simon verhaald werd, daardoor te niet te doen? In dat vermoeden worden wij bevestigd door een verdere lezing van 1 M. XI: 44—66: daar toch wordt gemeld, dat Simon, als legerhoofd van die streek, ook Bethzur belegerde en afsneed. Nu zagen wij juist, dat 2 Makk. dit heldenfeit van Simon, door zijne voorstelling van de vergeefsche belegering dier plaats door Eupator, geheel onmogelijk maakt en ter zijde schuift. Wijst hij nu hier zoo opzettelijk naar dat hoofdstuk henen, waarin de inneming van Bethzur door Simon verhaald werd, maakt hij bovendien den door den koning aangestelden στρατηγός, die volgens het eerste boek Simon was, tot een door den koning achtergelaten bevelhebber, wiens naam zeer onduidelijk genoemd wordt, dan ligt het voor de hand te stellen, dat de latere schrijver hier bepaald het doel had, de herinnering aan Simons inneming van Bethzur, samenhangende met zijne aanstelling als bevelhebber van de Tyrische ladder tot de grenzen van Egypte, uit te wisschen. — Dat hier op de genoemde pericoop uit 1 M. XI wordt teruggezien, daarvoor pleit nog het volgende: evenals dáár Jonathan de Makkabeër (vs. 57 en 58) zeer door den koning geëerd wordt, zoo lezen wij hier, dat de koning den Makkabeër bij zich ontving; evenals dáár een enkele stad (1 M. XI: 61, 62) zich verzet tegen het bondgenootschap van Jonathan en den Syrischen vorst, zoo zijn hier de inwoners van Ptolemaïs ontevreden over de verdragen; evenals dáár Tryfon de Syriërs aan Jonathans zijde brengt, zoo kalmeert hier Lysias de ontevredenen. Staat het dus vast, dat onze auteur hier anticipeert, hij doet het met geen ander doel, dan om de eer van Jonathan en de heldenfeiten van Simon te doen vergeten voor de eer en den roem van den eenigen Makkabeër.

---

1) Zie Dyserinck, *a. w.*, bl. 126.

Nu was onze schrijver er aan toe geweest, de zending van Bacchides en Alkimus te verhalen (1 M. VII: 1—25), maar het gaat hem met dat bericht evenals met dat aangaande den slag bij Beth-Zacharia: hij heeft er geen plaats voor. De reden daaraan ligt in het verhaalde 1 M. VII: 12—17, in de minder gewenschte rol, welke de Hasidîm, des schrijvers geestverwanten, daar spelen. Toch wordt ook dit verhaal niet stilzwijgend voorbijgegaan: dat is des schrijvers manier zoo niet; maar hij neemt het uit elkander als 't ware en voegt de verschillende deelen hier en daar in. Zoo heeft hij van een zending van Bacchides reeds gewag gemaakt en wel ter plaatse, waar hij de eerste zending van Lysias had weggenomen (2 M. VIII: 30); het was zeker reeds in het vooruitzicht op deze pericoop, dat hij daar de zending van Bacchides tot een onderdeel maakte van een tocht van Nikanor, evenals volgens 1 M. VII de zending van Bacchides met die van Nikanor ten nauwste samenhing. — Ook heeft hij vroeger, daar de traditie leerde, dat er eens een candidaat voor 't hoogepriesterschap met het Syrische leger in 't Joodsche land was gekomen, reeds gesproken van den valschen hoogepriester Menelaüs, die met het Syrische leger tegen Judea optrok (2 M. XIII: 3). Zoo zijn reeds een paar hoofdbestanddeelen van 1 M. VII: 1—25 door onzen auteur elders „verwerthet". Het overblijvende wordt nu 2 M. XIV: 3—14 verwerkt, van welk bericht de hoofdinhoud is: Alkimus' aanklacht tegen Judas en de zijnen bij den Syrischen vorst. Terwijl volgens 1 M. VII: 13 de Hasidîm de zijde van Alkimus kiezen, zijn zij volgens 2 M. XIV: 6 juist de medestanders van Judas en de door Alkimus beschuldigden; terwijl Alkimus dáár Judas en *de broeders* aanklaagt, spreekt hij in het tweede boek van Judas alleen en is hij zoo weinig een vijand en antipode van de broeders, dat, wat 1 M. XIII: 36 en 37 van Simon bericht, hier van Alkimus verhaald wordt, nl. dat hij een gouden kroon en een palmtak aan den Syrischen koning vereerde. Overal dezelfde polemiek! Terwijl dan ook 1 M. VII: 22—25 verhaalt, dat Judas strijd voerde tegen Alkimus en die van de Joden tot hem waren overgeloopen, bericht 2 M. XIV: 14, dat die zich aansloten bij Nikanor wel vluchtelingen uit Judea, maar heidenen waren, zoodat alle gedachten aan binnenlandsche on-

lusten gedurende Judas' bestuur geweerd worden en de partij van Alkimus, die volgens 1 Makk. anti-Makkabeeuwsch was, geheel wordt weggeredeneerd.

Het komt mij voor, dat ook de dood van Razis (2 M. XIV: 37—46) uit ditzelfde bericht moet worden verklaard. De auteur heeft reeds gezegd, dat de Hasidîm de vijanden van Alkimus en de medestanders van Judas waren: maar wat was er dan waar van de slachting, volgens 1 M. VII: 16 en 17 door Bacchides onder de al te goed geloovige schriftgeleerden aangericht? Hierop wordt het antwoord gegeven in de geschiedenis van den dood van Razis. Dat we in den dood van dezen „vader der Joden" een tegenhanger hebben van den dood der schriftgeleerden, blijkt uit het volgende. Razis wordt gedood, als Nikanor met Alkimus in Judea is gekomen, evenals de schriftgeleerden tijdens de zending van Bacchides en Alkimus. Het schriftwoord, 1 M. VII: 17 aangehaald, „het vleesch uwer heiligen hebben zij aan de roofdieren gegeven," werkt de schrijver van 2 M. XIV: 46 uit, als hij zegt, dat Razis zijne ingewanden uitrukte en die op de scharen wierp; terwijl ook het volgende „zij hebben hun bloed rondom Jeruzalem vergoten" door onzen schrijver als in Razis vervuld wordt voorgesteld door de woorden (vs. 45), dat zijn bloed als een stroom vloeide. — Razis wordt nu verder geteekend als een antipode van Alkimus, juist om tegen te spreken wat 1 M. VII meldde van het vertrouwen der schriftgeleerden op Alkimus. Terwijl Alkimus zich (vs. 3) in de tijden der vermenging vrijwillig bezoedeld had, had Razis in die dagen de zaak van het Jodendom bepleit en daar alles voor over gehad (vs. 38); terwijl Alkimus belangstelling veinst in het lot zijner landgenooten (vs. 8), is Razis een man, die zijn medeburgers liefheeft. — En eindelijk schijnt het mij toe, dat, terwijl Alkimus, naar wij zagen, naar het beeld van Simon wordt geteekend, er in het verhaal van den dood van Razis trekken voorkomen, aan het bericht van Judas' heldendood ontleend. Gelijk Judas (1 M. IX: 10) moedig wil sterven en zijne eer onbesmet achterlaten, zoo wil ook Razis eervol sterven (vs. 42); gelijk Judas voor de overmacht bezwijkt, zoo wordt Razis door meer dan 500 krijgslieden anngevallen; gelijk Judas zijn leven duur verkoopt en vele vijanden in het stof doet bijten, zoo

ontkomt Razis tot twee keeren toe zijne vijanden; gelijk Judas zijn leven niet wil redden door de vlucht en liever zich zelven opoffert (1 M. IX: 10), zoo is ook de dood van Razis een zelfopoffering, een sterven door eigen hand. — In Razis zijn dus de schriftgeleerden-martelaren tot tegenstanders van den op Simon gelijkenden Alkimus, tot geestverwanten en medestrijders van Judas, den vriend der Hasidîm, gemaakt.

De zending van Nikanor met Alkimus (2 M. XIV: 12—36) is dezelfde, waarvan 1 M. VII: 26—38 verhaalt. Deze bewering behoeft geen betoog. De voorstelling van den lateren schrijver is echter in menig opzicht een andere dan die van zijn voorganger. Dat de latere auteur, in afwijking van den vroegeren, van een zending van Nikanor met Alkimus spreekt, is eenvoudig een gevolg daarvan, dat de zending van Bacchides en Alkimus door hem is overgeslagen, en Alkimus toch eens met een vijandelijk leger in 't land moest komen. Doch van meer belang is het volgende: volgens 1 M. VII: 27 vv. trachtte Nikanor Judas door list te vangen, welk voornemen eerst door Judas al te goedgeloovig in de hand gewerkt, maar eindelijk door hem doorzien werd. Daarop wierp Nikanor het masker af en begonnen de vijandelijkheden met den slag bij Chafar-Sálama. Bij den lateren schrijver is deze voorstelling aanmerkelijk gewijzigd. Wel spreekt ook hij van een aanvankelijk vriendelijk te gemoet komen van Nikanor, maar dat was geen list, doch het gevolg van Nikanors vrees voor de Joden na een eerste ontmoeting, welke dan ook door een vredesverdrag gevolgd werd. Judas mocht dus den vijand vertrouwen, daar deze, ook blijkens vs. 26—29, werkelijk vredelievend gezind was. Toch was Judas nog genoegzaam op zijne hoede, daar hij tegen mogelijk verraad alle voorzorgen genomen had (vs. 22), al bleek dat ook overbodige zorg te zijn. Onze schrijver wascht Judas dus schoon van het verwijt, dat er in de voorstelling van 1 Makk. voor hem lag opgesloten, dat hij tijdelijk verblind en zorgeloos zou zijn geweest. Maar, was er dan niets van aan, van zoo'n kortstondige wankeling bij de opperhoofden der Joden, waarvan de historie toch verhaalde? Ja wel, maar het was Simon, die daaraan schuld had: deze was het, die in den slag bij Dessaü een korten tijd gewankeld had. Men ziet, hoe altijd Simon

de zondenbok is, die alle zwakheden en schulden moet dragen. — Doch nu verder! Hoe kwam er verandering in die oprecht vredelievende gezindheid van Nikanor? Wederom door Alkimus: deze beschuldigde Nikanor, dat hij Judas tot zijn (Alkimus') opvolger had aangewezen, waarop de koning woedend werd en beval Judas geboeid naar Antiochië op te zenden. De beschuldiging van Alkimus wordt uitdrukkelijk als laster gekwalificeerd (vs. 27); de auteur geeft hier dus te kennen, dat het streven der Hasmoneën naar het hoogepriesterschap hun tot zonde moet worden gerekend en dat Judas aan dat ambt zelfs niet in de verte gedacht heeft. Het komt mij voor, dat ook wat wij vs. 25 lezen hiermede in verband staat. Daar wordt gezegd, dat Nikanor Judas aanried te trouwen en kroost te verwekken en dat Judas naar dien raad luisterde. Daarop volgt de laster van Alkimus. Is het niet of de auteur wil doen uitkomen, dat, in geval Judas het hoogepriesterlijk ambt voor zijne familie begeerd had, hij wel in de eerste plaats zijne kinderen en niet zijne broeders daartoe zou hebben aangewezen?

Met den Nikanorslag besluit de schrijver van 2 Makk. zijn boek. De slag, waarin Judas sneuvelt, wordt weggelaten, daar geen nederlaag verhaald mag worden van den held, die in alles den steun had van God. Wat daarin vereerends voor Judas gemeld werd, is, zooals wij zagen, in het bericht over den heldendood van Razis opgenomen. Daarom maakt de overwinning op Nikanor het slot van zijn werk uit.

Deze laatste slag wordt zeer uitvoerig beschreven; het verhaal daarvan neemt het gansche 15de hoofdstuk in. Het 1 M. VII : 39—50 verhaalde wordt in hoofdzaak overgenomen, maar daarenboven treffen wij hier mededeelingen aan, die het standpunt van den auteur karakteriseeren. Hij begint met te verhalen (vs. 1—5), dat Nikanor beraadslaagde, om op een sabbatdag de Joden te overvallen, en, schoon gewaarschuwd, toch dat plan wilde doorzetten, maar zijn gruwelijk voornemen niet ten uitvoer leggen kon. Dit bericht gaat (vs. 2) van de onderstelling uit, dat Judas en de zijnen in geen geval op dien dag zouden strijden. De auteur maakt Judas hier dus tot een geestverwant dier mannen, die volgens 1 M. II : 32—38 den sabbatdag in geen geval wilden ontheiligen en, liever dan zich

te verdedigen, zich weerloos lieten nederhouwen. Het is of de auteur, hier aan het einde terugziende op Judas' loopbaan, hem nog eens wil laten optreden als een antipode van Mattathias, die blijkens 1 M. II: 39—41 het gedrag dier strenge Joden in oorlogstijd had afgekeurd. Maar tevens geeft hij te kennen, door de vermelding, dat Nikanors voornemen mislukte, terwijl in vroeger dagen (2 M. VI: 11) de aan de wet getrouwen als martelaars vielen, dat de toorn Gods was bedaard en wel omdat het volk, met name zijn aanvoerder Judas, alleen van God en van de trouw aan zijne wet hulp had verwacht. Verder wordt in dit bericht nog eens zijdelings de voorstelling van het eerste boek weersproken, dat er onder de Joden een partij zou geweest zijn, die met den vijand heulde. Wel waren er vromen in het leger van Nikanor, strenge wetsbetrachters, maar die volgden hem uit nooddwang alleen. Judas was de man naar het hart der Hasidîm. Daarop wordt dan ook in dit laatste hoofdstuk nog eens alle nadruk gelegd, dat Judas de bevrijder werd der Joden, omdat hij op Gods hulp van het begin tot het einde had mogen rekenen (vs. 7—9, 21, 27, 34). En daarop mocht hij rekenen, omdat hij was een man der wet. Hij wordt dan ook als de geestverwant van den waren hoogepriester Onias voorgesteld, die in den droom aan Judas voorstelt Jeremia den profeet, die veel voor het volk en voor de heilige stad bidt (vs. 12—16). Even te voren had de schrijver verklaard, dat het laster was, dat Judas voor zich of de zijnen ooit den hoogepriesterlijken zetel had begeerd; hier stelt hij hem voor als éens geestes kind met den waren hoogepriester Onias en daardoor in staat gesteld om den zegen van den beschermheilige van den Joodschen staat te ontvangen en zijn vijanden te verslaan. Hierin is, dunkt mij, niet te miskennen de polemiek van ons boek tegen het aannemen der hoogepriesterlijke waardigheid door de latere Hasmoneën. Judas, zoo leert hij, was gezegend in zijn werken en strijden, omdat hij, anders als een Mattathias, de wet in eere hield, maar ook, anders als zijne broeders, in verbintenis met den waren hoogepriester stond. In verband hiermede is ook de volgende opmerking niet van gewicht ontbloot. Volgens 1 M. VII: 5, 6, 9, 21 was Alkimus een man, die naar het hoogepriesterschap stond, maar wien het eigenlijk

niet toekwam („die priester wilde zijn"), en die alleen door de Hasidîm als Aärons zoon werd erkend (1 M. VII: 14). Volgens 2 Makk. is hier eigenlijk van een valsch priesterschap geen sprake, daar het laster genoemd wordt, dat Judas hem wil opvolgen, en integendeel zijne zonde in iets anders, in een vrijwillige bezoedeling in de tijden der vermenging, gezocht moet worden (2 M. XIV: 3). De valsche priester is veeleer Menelaüs, die dan ook eens (2 M. XIII: 3—8) in de plaats van Alkimus genoemd wordt. Alkimus is wettig hoogepriester, die dan ook zeer uitdrukkelijk van zijn voorvaderlijken roem, het hoogepriesterschap, mag gewagen (XIV: 7); zijn zonde is niet zijn „priester willen zijn" in verband met zijn afkomst, maar een uit eigen beweging (ἑκουσίως, in tegenoverstelling van het „uit nooddwang" van de vromen, XV: 2) meedoen aan de vermenging, dus Griekschgezindheid (vs. 3) — daardoor heeft hij zich verontreinigd en mag hij dus tot het heilig altaar niet naderen volgens de wet. Daarom volgens ons boek bestrijdt Judas hem niet, zooals 1 M. VII: 23—25 verhaalt, en denkt hij er niet aan, om als zijn opvolger op te treden. Maar daarmede dan ook verklaart onze schrijver zich tegen Jonathan, die Alkimus' opvolger werd, en stelt hij het voor, dat Judas, wat hij ook tegen Alkimus als Griekschgezinde mocht hebben, hem en zijn nakomelingen toch als hoogepriesterlijk geslacht erkende en daarmede natuurlijk de Hasmoneën uitsloot. Zoo zit er ook in onzen auteur van den geest der Hasidîm, die op Alkimus vertrouwden, daar hij Aärons zoon was.

Ten slotte zij nog opgemerkt dat ons boek (2 M. XV: 31, 35) de inneming van den burg aan Judas toeschrijft, die elders tot de heldenfeiten van Simon behoort (1 M. XIII: 49—51). Dat hij deze inneming alleen onderstelt en eigenlijk niet verhaalt, bewijst niet, dat onze schrijver ze niet met opzet als reeds onder Judas geschied voorstelt. Integendeel, dat juist eerst tegen het slot, na den slag met Nikanor, van dien burg gewag gemaakt wordt en de schrijver zoo uitdrukkelijk verzekert, dat van dien tijd af, d. i. van den Nikanorslag af, de stad door de Hebreeën bemachtigd is, bewijst, dat hij al de eer van de bevrijding der heilige stad aan Judas wil toekennen, om toch maar niets voor de broeders over te laten.

Uit de tot dusverre ingestelde vergelijking blijkt met genoegzame evidentie, dat in het tweede boek der Makkabeën feiten en toestanden uit later dagen geantedateerd en de voornaamste heldendaden der latere Hasmoneën aan Judas worden toegekend. De geheele vrijheidskrijg wordt opzettelijk beperkt tot den leeftijd van Judas, om den later opgetreden broeders alle deel daaraan te ontzeggen. De belangrijkste wijzigingen, die onze auteur zich veroorlooft in de voorstelling en de rangschikking der gebeurtenissen, vloeien voort, naar we zagen, uit het streven, om Judas voor te stellen als den man der wet, in alles door de godheid begunstigd, tegenover zijne broeders, wien niets gelukt en wien ieder heldenfeit ontzegd en van elke vernedering de schuld gegeven wordt. De reden van des schrijvers polemiek tegen de Hasmoneën was, naar wij vermoedden, hun aanspraak maken op de hoogepriesterlijke waardigheid: althans in de teekening èn van Menelaüs, den valschen priester, èn van Alkimus, den bezoedelden hoogepriester, meenden wij hier en daar trekken terug te vinden van Simon. En als wij nu zien, dat de schrijver in de berichten, die hij aan zijn beschrijving van den vrijheidskrijg vooraf doet gaan, vooral handelt over een strijd om het hoogepriesterschap, ligt dan de vraag niet zeer voor de hand, of soms ook, evenals de roemrijke daden der broeders op Judas zijn overgebracht, hun zonden tegen het priesterschap beschreven worden in de geschiedenis dier mannen, die onrechtmatig aanspraak durfden maken op de hoogepriesterlijke waardigheid? In elk geval is deze vraag zeer gerechtvaardigd: bij een schrijver als dezen, die als op elke bladzijde zijn polemische tendenz verraadt, die geschiedenis schrijft geheel in 't belang zijner richting, die om zijn doel te bereiken verhalen verbindt en berichten uiteenscheurt, de tijden verwart en namen fingeert dikwerf op goed geluk af, bij zulk een schrijver is het vermoeden gewettigd, dat hij ook daar, waar hij als zelfstandig verhaler schijnt op te treden, de geschiedenis uit hetzelfde oogpunt zal hebben beschouwd en behandeld.

Wij nemen dan nu, om dat te onderzoeken, 2 M. II : 19—V : 20 in oogenschouw. Daar wordt verhaald van een strijd om 't hoogepriesterschap tusschen Onias ter eener en het huis van zekeren Simon ter andere zij. Zoolang de ware hoogepries-

ter regeert en de wetten beoefend worden, wordt de tempel geëerd door de koningen en wordt eene poging tot tempelroof door den Allerhoogsten zelven verhinderd; als evenwel de valsche priesters aan 't bestuur zijn en na Seleucus' dood Jason en Menelaüs Grieksche zeden invoeren en de hand naar de tempelschatten uitsteken, worden de oordeelen over het land geroepen en dringen de koningen zonder bestraft te worden den tempel in (V : 15). Het ligt voor de hand in de tegenstelling van deze twee tijdperken dezelfde tegenstelling terug te zoeken, die wij elders vonden aangeduid, waar wij hoorden, dat Judas, de man der wet, die zelf geen hoogepriester wilde zijn, in alles door God begunstigd werd, terwijl zijne broeders, de latere hoogepriesters, geen heldendaad kunnen volvoeren en altijd van des hemels gunst verstoken zijn. In dat vermoeden worden wij versterkt door de opmerking, dat Judas (2 M. XV) uitdrukkelijk als geestverwant van Onias, het hoofd der Joden in den tijd van den zegen Gods, wordt voorgesteld, terwijl op den valschen priester het een en ander uit de geschiedenis van Simon wordt overgebracht.

Dat het tijdperk van het bestuur van den hoogepriester Onias, gekenmerkt door de zegeningen Gods, beantwoordt aan den tijd, gedurende welken onder Judas' leiding de vrijheidskrijg werd gevoerd, zullen wij trachten aan te toonen. Daartoe vestigen wij de aandacht op 2 M. III, waar we lezen, hoe Seleucus, ingelicht aangaande de groote schatten van den Jeruzalemschen tempel, eenen Heliodorus [1]) uitzond om daarvan bezit te nemen, maar hoe deze zending door God zelven, die zijn huis beschermde, door een wonder verhinderd werd. Dit bericht komt in menig opzicht overeen met het verhaal van de door Antiochus in Judas' dagen beraamde, maar van

---

1) Deze Heliodorus is natuurlijk de hoveling, van wien we van elders weten, dat hij Seleucus Filopator om het leven bracht. Misschien is hij ook de schatmeester, dien Seleucus met koninklijke praal door Judea liet trekken (Dan XI: 20). Het gaat echter niet aan in de profetie van Daniël een zinspeling te zien op het 2 M. III verhaalde, zooals men gewoonlijk doet Volgens Dan. wordt de schatmeester gezonden om den bewoners van Judea geld af te persen, volgens 2 Makk. komt Heliodorus met den last tot tempelroof. De verhouding is veeleer deze, dat 2 Makk. de zending van den schatmeester tijdens Seleucus tot het verhaal van Heliodorus' tempelroof heeft omgewerkt.

hooger hand verijdelde onderneming tegen Jeruzalem, welke door ons boek, in afwijking van het eerste, aan dezen koning in zijne laatste levensdagen wordt toegeschreven (2 M. IX: 1—18, verg. 1 M. VI : 1—17). Geheel anders als in het bericht van het eerste boek, wordt Antiochus hier voorgesteld, evenals Heliodorus, met booze gedachten bezield tegen Jeruzalem en den tempel, maar door een godsoordeel in de uitvoering verhinderd. Beiden worden zij, door Gods oordeel getroffen, in een draagstoel gezet en zijn zij overdekt met wonden (III: 26, 27, IX: 8 en 11); beiden vallen zij neder en worden zij gegeeseld door de roede Gods (III: 29, IX: 7); evenals voor Heliodorus een offerande gebracht wordt, zoo belooft Antiochus de onkosten voor de offers te betalen (III: 32, IX: 16); evenals Heliodorus gaat Antiochus „de groote kracht Gods verkondigen" (III : 34, IX: 17); maar, om niet langer bij bijzonderheden stil te staan, wij kunnen gerust zeggen, dat het éene bericht in doel en strekking, in de geheele voorstelling van de zaak, zeer op het andere gelijkt. Dat onze schrijver bij het opstellen van zijn bericht over den mislukten aanslag van Heliodorus de bedoeling had hierin Antiochus' mislukte onderneming tegen Jeruzalem als 't ware vooraf te beelden, blijkt nog hieruit, dat hij allerlei trekken uit 1 M. VI: 1—17 in dit verhaal overbrengt: zoo is de beschrijving van de rijkdommen van Jeruzalems tempel (2 M. III: 6) ontleend aan 1 M. VI : 2, waar de tempelschatten worden opgenoemd van de te vergeefs door Antiochus aangevallen Perzische stad. Bestonden die tempelschatten voor een goed deel uit toevertrouwd goed van koning Alexander, onze schrijver bericht ook (III: 11), dat van de rijkdommen van den Jeruzalemschen tempel een deel behoorde aan Hyrcanus, Tobias' zoon, die het daar in bewaring gegeven had. — Aangenomen mag dus worden, dat onze auteur den verijdelden aanslag van Heliodorus opzettelijk beschrijft op dezelfde wijze als eene door hem alleen vermelde, in het raam van 1 M. VI: 1—17 ingevoegde, mislukte onderneming van Antiochus, opdat men in de dagen van Onias, den waren hoogepriester, den tijd van Judas herkennen zou.

Evenals, naar wij zagen, de heldendaden der broeders door onzen schrijver geantedateerd en in den tijd van Judas verlegd worden, zoo wordt naar den daarmede correspondee-

renden tijd van hoogepriester Onias het 1 M. IX: 54—57 beschreven godsoordeel in den tempel overgebracht. Evenals Alkimus daar, door het godsoordeel getroffen, de klem krijgt op den mond en geen woord meer kan spreken, zoo ligt Heliodorus, volgens 2 M. III: 29, door de kracht Gods nedergeworpen, sprakeloos daar neder. Is het niet, of onze auteur daarmede te kennen wil geven: een godsoordeel, tot bescherming des tempels, behoort niet in de dagen van Jonathan en kan slechts hebben plaats gehad in den tijd toen er een ware hoogepriester was? Welnu, zooals God tijdens Onias „zijne woonstede verheerlijkte" (2 M. III: 30), zoo was ook tijdens Judas de tempel door God aan zijn volk hergeven en had een tempelschender het verdiende loon ontvangen (2 M. VIII: 33). Evenals in Judas' dagen (2 M. XIII: 23) van een Syrischen vorst gezegd wordt, dat hij den tempel eerde en de plaats zijne genegenheid toonde, zoo heet het ook van den tijd van Onias (2 M. III: 3), dat toen de koningen de plaats eerden en den tempel met de kosbaarste geschenken verheerlijkten.

Is dus de goede tijd onder het hoogepriesterschap van Onias een afspiegeling van den tijd, waarin Judas aan 't hoofd van het volk stond, dan kan het haast niet anders of het tweede tijdperk der voorgeschiedenis, waarin valsche priesters regeerden, moet ons te aanschouwen geven wat de auteur dacht van den tijd, toen de Hasmoneën als hoogepriesters stonden aan het hoofd van 't Joodsche volk. De tegenstelling van den goeden en den slechten tijd in de voorgeschiedenis valt samen met de tegenstelling van het ware en het valsche hoogepriesterschap. Het duidelijkst spreekt onze auteur haar uit 2 M. V: 15—20. Daar wordt de tempelroof verhaald van Antiochus Epifanes. Over 't geheel ligt hieraan de beschrijving van dit feit in 't eerste boek (1 M. I: 21—25) ten grondslag; alleen de vermelding van de droefheid en verslagenheid der Jeruzalemmers (vs. 26—28) wordt hier weggelaten, en in het verhaal van den mislukten aanslag van Heliodorus, als daar bij de omstandigheden en den toestand van het volk en zijne regeerders beter passende, ingevoegd (2 M. III: 18—22). Doch voor ons doel vooral van belang is het gezichtspunt, waaronder dit feit hier wordt gebracht. De aanslag van Antiochus wordt verhaald in bepaalde tegenstelling tegen den mislukten aanval

van Heliodorus: wat den laatste mislukte kon de eerste volbrengen, omdat de Joden in vele zonden waren verstrikt; als Antiochus wegroofde, wat vroegere koningen aan den tempel hadden geschonken (2 M. III: 1, 2, V: 16), het was omdat het volk geen leidslieden had als Onias, maar valsche priesters als een Menelaüs, die den koning tot gids diende in het heiligdom. Was nu, zooals we zagen, de aanslag van Heliodorus een voorafbeelding als 't ware van het verwaten maar vruchteloos pogen van Epifanes, tijdens het bestuur van Judas, tegen Jeruzalem en den tempel, dan volgt daaruit, dat de aanslag, die als de tegenstelling daarvan door onzen auteur wordt beschreven, naar de bedoeling van den schrijver beschouwd moet worden als de afspiegeling van den tijd, die voor hem de tegenstelling was van den tijd van den Makkabeër, nl. van den tijd, toen de Hasmoneën vorsten en hoogepriesters waren.

Gaan wij thans meer in bijzonderheden na, wat er van die valsche hoogepriesters geezgd wordt, om te zien, of alzoo het vermoeden bevestigd zal worden, dat in den tijd der valsche hoogepriesters de tijd der Hasmoneën geteekend wordt. — Na Seleucus' dood, zoo verhaalt ons het tweede boek (IV: 7—9), zocht Jason zijnen broeder Onias het hoogepriesterschap te ontfutselen en verkreeg dat van den koning, wien hij bij een ontmoeting 360 talenten zilver daarvoor beloofde, terwijl hij bovendien nog 150 zou betalen, als de koning allerlei andere wenschen hem toestond. Het komt mij voor, dat de verschillende bijzonderheden van dit verhaal ontleend zijn aan de berichten, die we elders aantreffen, aangaande ontmoetingen van Jonathan met Syrische vorsten te Ptolemaïs (1 M. X: 59—66, XI: 19—29). Evenals Demetrius Nikator Jonathan erkent als hoogepriester, terstond bij zijn komst aan de regeering, zoo doet Antiochus dadelijk na Seleucus' dood met Jason. Jason koopt die erkenning voor 360 talenten, maar ook Jonathan stemt den koning door rijke geschenken ten zijnen gunste (1 M. X: 60, XI: 24), en als wij van Jason lezen, dat hij nog meer belooft, als de koning nog andere wenschen van hem vervullen wil, hetzelfde wordt gemeld van Jonathan, die 300 talenten belooft als de koning sommige streken van belasting ontheffen wil. Spreekt 2 M. IV: 8 van een ontmoeting, waarbij dat alles besloten werd, ook Jonathan wordt bij een ontmoeting met Demetrius te Pto-

lemaïs in zijn hoogepriesterlijk ambt bevestigd: het woord ἔντευξις voor ontmoeting herinnert aan 1 M. XI : 25 (ἐνετύγχανον).

Nu beschrijft onze auteur (2 M. IV : 9—17), hoe Jason alles deed om Grieksche zeden bij de Joden in te voeren. Aan dit bericht ligt natuurlijk 1 M. I : 11—15 ten grondslag, waar ook van een zich verbroederen met de heidenen en van het bouwen van een worstelperk wordt gesproken: 2 Makk. schrijft aan Jason toe, wat in het eerste boek in 't algemeen aan „afvallige zonen" wordt ten laste gelegd. Toch is het, dunkt mij, niet te miskennen, dat allerlei trekken van deze beschrijving aan de geschiedenis der Hasmoneën zijn ontleend. Zooals Jason een ἐφηβεῖον oprichtte en de jongelingen opleidde om onder den hoed te komen, zoo lezen wij, dat in de dagen van Simon (1 M. XIV : 9) de jongelingen zich tooiden met het krijgsmansgewaad; liet Jason de burgers van Jeruzalem als Antiochiërs opnemen (ἀναγράψαι, 2 M. IV : 9, 19), wij vinden hierin misschien een herinnering aan Jonathan, die Joodsche soldaten in Antiochië voor Syrische belangen liet strijden, zoodat zij eere ontvingen bij den koning en de zijnen (1 M. XI: 42—53), terwijl het elders als eene eere beschouwd wordt, dat Joden werden opgeschreven voor het leger des konings (προγραφήτωσαν, X : 36, 37). Zegt 2 Makk. (IV : 13, 14) dat met name de priesters, hun bediening verachtende, meededen aan de heidensche spelen, hij kon zoo iets opmaken uit 1 M. XI: 23, volgens welke plaats Jonathan, door priesters begeleid, zich naar Ptolemaïs begaf om daar met den koning te overleggen (συμμίσχειν, vgl. ἐπιμιξία 2 M. XIV : 3). Dat de priesters zeer hoog achtten, wat bij de Grieken eervol was (2 M. IV : 15 τὰς Ἑλληνικὰς δόξας), is m. i. gericht tegen de Hasmoneesche hoogepriesters, die allerlei eerbewijzen van de Syriërs zich lieten welgevallen (1 M. X: 20, 62, 89 enz.). Ook voor de mededeeling (2 M. IV : 16), dat Jason en de zijnen, ter wille van hun volgen van Grieksche zeden, door moeite en gevaar waren omgeven, had de schrijver het voorbeeld in 1 M. XI : 23, waar we lezen, dat Jonathan, naar Ptolemaïs gaande om de vriendschap van den Syrischen vorst te zoeken, zich zelven in gevaar begaf. Evenals, volgens onzen schrijver, het volgen der Grieken de oorzaak was dat zij diezelfde Grieken tot vijanden kregen, zoo volgt ook, naar

1 M. XI : 53, op de hulp door Jonathan den Syriër bewezen, ondank en vijandschap van den kant van den Syrischen vorst. Het verbreken der aan de Joden gedane beloften door Demetrius (1 M. XI : 53) verandert onze auteur in dien zin, dat Jason daar de schuld van krijgt, die het van koningswege ten gunste der Joden vastgestelde uit eigen beweging afschaft (2 M. IV : 11). De mededeeling, dat die gunstige bepalingen voor de Joden indertijd waren verkregen door tusschenkomst van den vader van Eupolemos, die duidelijk als Judas' vertrouwde wordt aangeduid (1 M. VIII : 17), bevestigt ons in de overtuiging, dat wij eigenlijk in deze voorgeschiedenis van 2 Makk. de teekening hebben van den tijd der Hasmoneesche hoogepriesters, toen de onder Judas verkregen voorrechten door de schuld der valsche priesters weer verloren gingen.

Slaan wij nu het oog op vs. 21 en 22! Daar lezen wij, dat Antiochus, bevreesd voor Apollonius, die vijandige bedoelingen koesterde, naar Joppe ging en vandaar naar Jeruzalem, waar hij door Jason en de zijnen met fakkellicht werd ingehaald. Dit bericht maakt hier een zeer vreemden indruk, en laat zich m. i. alleen verklaren als eene veelszins ongeschikte overwerking van 1 M. X : 67—69, 74—89. Daar lezen we van eenen Apollonius, die zich, straks in verbond met Filometor (1 M. XI : 1), verzet tegen den Syrischen koning Alexander Balas, wiens zijde Jonathan houdt. Koning Antiochus ging naar Joppe, lezen we 2 M. IV : 22; welnu, Joppe speelt een groote rol ook in den strijd tusschen Apollonius en Balas: het wordt door Apollonius bezet en door Jonathan voor Alexander vermeesterd. Dit laatste heldenfeit is elders, naar wij zagen, van Jonathan op Judas overgebracht, maar daar het veelal de manier is van onzen schrijver, zooals we meermalen gelegenheid hadden op te merken, om, als hij een in zijn oog gewichtig feit in een ander licht gesteld heeft, allerlei bijzonderheden, met zulk een feit ten nauwste samenhangende, in een ander verband in te voegen, als om zulk een feit quasi tot zijn volle recht te laten komen, daarom wordt hier het bericht van den strijd om Joppe nog eens herdacht. De verovering van Joppe, elders aan Judas toegekend, wordt hier overgeslagen; aan Jason, den valschen hoogepriester, mocht die natuurlijk niet worden toegeschreven — maar was er dan niets van aan, dat

eens door den hoogepriester der Joden in verbond met den Syrischen vorst iets tegen die stad was ondernomen? Alleen dit, zegt 2 M. IV: 22, dat de Syrische koning er heen ging, toen Apollonius was afgevallen: maar, had dan de Joodsche hoogepriester volstrekt geen deel aan het dáár gebeurde, daar toch elders bericht werd (1 M. X: 86, 87), dat Jonathan, van Joppe komende, op zijn terugtocht naar Jeruzalem met zoo grooten luister ingehaald en zoozeer door den koning geëerd werd? Zeker, antwoordt onze schrijver, de terugkeerende van Joppe is luisterrijk ingehaald en geëerd, maar de ingehaalde was de Syrische koning, die door Jason, den hoogepriester, luisterrijk ontvangen en verwelkomd werd. — Zoo wordt nog eens in de geschiedenis van Jason, den valschen hoogepriester, aan Jonathan ontnomen, wat elders reeds aan Judas was toegekend.

De strijd, door Apollonius met den Syrischen koning aangevangen, werd voortgezet door Ptolemeüs Filometor, die volgens 1 M. XI: 8 vooral zijn werk maakte van het veroveren van de steden langs de zeekust. Daar is het oorlogsterrein, waarheen ook, volgens 2 M. IV: 22b, de Syrische vorst, bondgenoot van den Jeruzalemschen hoogepriester, zich begeeft, die in Fenicië zijn legertenten ging opslaan. — Te meer zijn wij gerechtigd deze parallel te trekken, daar, evenals Jonathan drie jaren na dezen strijd (145 v. C.) door Simon werd opgevolgd (142 v. C.) (verg. 1 M. XIII: 41 met XI: 19), zoo ook na verloop van drie jaren (2 M. IV: 23) Jason door Menelaüs onderkropen werd.

Van Jason wordt ons bericht (2 M. IV: 26 en V: 7), dat hij tot twee keeren toe moest vluchten naar het land der Ammonieten, en dat hij vóór zijn tweede vlucht nog eens, afgaande op een bedriegelijk gerucht van den dood van Antiochus, met geweld het hoogepriesterschap aan zijn mededinger trachtte te ontweldigen. Ook van Jonathan lezen wij dat hij tweemaal de wijk moest nemen in het Overjordaansche (1 M. IX: 33, 48, 62), waar hij de hulp zocht van allerlei nomadenstammen; ook Jonathan heeft in Alkimus een mededinger, wien hij het hoogepriesterlijk ambt moet overlaten; ook Jonathan maakt na het gerucht van den dood zijns tegenstanders [1]) (1 M. IX: 57, 58),

1) Van het sterven van Alkimus, door een godsoordeel veroorzaakt, wil 2 Makk.

weer aanspraak op de heerschappij. Van beiden wordt gezegd, dat zij vóór de tweede vlucht een slachting aanrichtten onder hunne medeburgers (2 M. V : 6, verg. met 1 M. IX : 61). Vroeger hebben wij gezien, dat de schrijver van het tweede boek weglaat, wat van Judas' strijd tegen de Joodsche aanhangers van Alkimus verhaald werd (1 M. VII : 22—24); met een woord van scherpe berisping wordt het van Jason vermeld en wel in een verband, waar wij het meest aan Jonathans strijd met de aanhangers van Alkimus worden herinnerd, zoodat ook hier weder Judas vrijgepleit en de broeders, hier in den persoon van Jason, van al het kwaad worden beticht.

Lezen wij van Jason (2 M. V : 8), dat hij verklaagd werd bij een vorst der Arabieren en daarom vluchten moest, ook Jonathan komt in onmin met een overjordaanschen stam en in plaats van, zooals hij hoopte, daar zijn buit in veiligheid te brengen, wordt hij genoodzaakt vandaar terug te keeren (1 M. IX : 42). Sterft Jason op vreemden bodem zonder vaderlijk graf, ook Jonathan, na door Tryfon van de eene plaats naar de andere vervoerd te zijn, vindt zijn einde te Baskama, een plaats in Gilead, dus niet in 't eigenlijke vaderland, alwaar hij ook (1 M. XIII : 23) begraven werd, om eerst later in het familiegraf te Modîn te worden bijgezet. Doch vooral opmerkelijk is, dat, terwijl wij van Jonathan lezen (1 M. XII : 5—18), dat hij vriendschap aanknoopte met de Spartanen en wel met een beroep op hun gemeenschappelijke afkomst, ook Jason gezegd wordt in Lacedaemon te zijn gestorven, en wel met de opmerking, dat hij daar was heengevlucht om er, op grond van bloedverwantschap, een schuilplaats te verkrijgen (2 M. V : 9).

Gaan wij thans na, wat 2 Makk. nog meer van valsche priesters, beroovers des tempels, verhaalt. Behalve Jason zijn de verachters van het ware priesterdom allen leden van éene familie, drie broeders: Simon (2 M. III : 4, IV : 1), Menelaüs (IV : 23) en Lysimachus (IV : 29). Dit huis van Simon maakt zich schuldig aan allerlei zonden tegen het priesterschap: schoon Menelaüs alleen hoogepriester wordt en in die kwaliteit zich vergrijpt aan het heilige, wordt ook van Simon gezegd, dat hij

---

niet weten in een tijd, toen er geen ware hoogepriester was; daarom spreekt deze schrijver van een valsch gerucht van Antiochus' dood.

als „opziener des tempels" een verrader van de schatten des heiligdoms was geworden, terwijl de tempelroover Lysimachus een tijdlang althans, als plaatsvervanger van Menelaüs, den hoogepriesterlijken zetel bekleedt. Deze broeders konden eigenlijk volstrekt geen aanspraak maken op de hoogepriesterlijke waardigheid, daar zij uit den stam waren van Benjamin (2 M. III : 4, misschien: Minjamin?), althans niet uit het geslacht, waaruit de hoogepriester moest zijn. Maar bovendien maakten zij zich schuldig aan zeer onpriesterlijke daden, als tempelroof, omkooperij, verraad, vergieten van broederbloed, zoodat zij alleen de oorzaak waren van al de ellenden des volks. In deze broeders hebben wij eigenlijk de valsche priesters, zooals 1 Makk. die in den persoon van Alkimus geteekend had. Wij zagen reeds, volgens onzen schrijver is Alkimus wel een verontreinigde, maar niet een valsche priester; hij is uit het geslacht van Aäron. Dit huis van Simon is eigenlijk het huis van het valsche priesterschap. Enkele trekken herinneren dan ook aan Alkimus den valschen priester. Evenals Alkimus (1 M. VII : 14) gaat Simon met valsche betichtingen tot den Syrischen koning en wekt hij hem op om een man naar Jeruzalem te zenden (2 M. III : 4); evenals volgens 1 Makk. de valsche priester reeds in den goeden tijd van Judas, doch zonder veel succès, zich wilde doen gelden, zoo is Simon reeds in de dagen, dat de heilige stad in allen vrede werd bewoond, bezig om Jeruzalem en den tempel kwaad te doen, doch de aanslag van Heliodorus, door hem geprovoceerd, mislukt (2 M. III); evenals de tempelschender Alkimus (1 M. IX : 54—57) in 't midden van zijn onheiligen arbeid gedood werd, zoo wordt een der broeders, Lysimachus, de tempelroover, bij de schatkamer vermoord (2 M. IV : 42). De trekken van Alkimus den valschen priester en tempelroover vinden wij dus in de familie van Simon weder; maar, was het dan alles logen, wat toch de geschiedenis verhaalde, dat er eens een hoogepriester bij den Syrischen vorst was geweest, die, geestverwant der Hasidîm, door dezen als Aärons zoon was erkend? Wij weten, dat onze schrijver de berichten van zijn voorganger over belangrijke gebeurtenissen, waarvan hij een andere voorstelling wil geven, zooveel mogelijk, in hun verschillende bestanddeelen ontleed, op verschillende plaatsen stuksgewijze invoegt en

desgelijks de verschillende trekken van éen persoon over meerdere personen verdeelt. Zoo doet hij ook met de geschiedenis en den persoon van Alkimus: Alkimus, den valschen priester vinden wij weder hier en daar in Simon c. s., Alkimus, den gevluchten hoogepriester bij den Syrischen koning, den vriend der Hasidîm, zien wij geteekend in den waren hoogepriester Onias, die te Antiochië een schuilplaats zoekt (2 M. IV: 4—6, 33—38). Ja, daar was een ware Aärons zoon in 't Syrische land geweest, maar dat was Onias, die juist in het belang des volks was uitgeweken, die niet tempelschatten overleverde, maar den tempelroover bestrafte, die niet als Alkimus door bedriegelijke beloften, met een eed bezworen, de vromen er in liet loopen, maar integendeel zelf, door valsche eeden bedrogen, door de schuld van Menelaüs als martelaar sterven moest (verg. 2 M. IV: 34 met 1 M. VII: 15—18). Evenals in het eerste boek de valsche priester Alkimus, door de Syriërs begunstigd, staat tegenover den echten hoogepriester Jonathan, totdat hij in het het heiligdom den dood vindt, zoo plaatst onze auteur den vriend van den Syrischen koning, door dezen geëerd en straks beweend, als den waren hoogepriester tegenover den valschen priester Menelaüs, door wiens toedoen hij op een heilige plaats bij Antiochië verraderlijk wordt gedood. Plaatst de schrijver van 2 Makk. dit voorval in een tijd, dat de Syrische koning, om een opstand te dempen, in Cilicië vertoefde (IV: 30, 36), ook deze tijdsbepaling herinnert aan de dagen van Jonathan, toen ook een Syrische koning een opstand in Cilicië dempen moest (1 M. XI: 14). — Zoo teekent onze auteur in zijne voorgeschiedenis den strijd om het hoogepriesterschap van latere dagen; zoo keert hij de rollen om en maakt den vriend der Hasidîm, den tegenstander der Hasmoneeën, tot den waren hoogepriester Onias, terwijl de trekken van den valschen priester worden overgebracht op die mannen, die in zoo menig opzicht geteekend worden naar de gelijkenis van Simon en Jonathan. Want niet slechts Alkimus, de valsche priester van 1 Makk., maar ook, en wel vooral, de Hasmoneesche hoogepriesters, hebben onzen schrijver als model gediend bij de teekening van de leden van het goddelooze huis van Simon. Dat is zoo vreemd niet bij onzen auteur, die ook elders een trek van Simon ben Mattathias op

Alkimus den vijand zijns volks overdraagt (2 M. XIV: 4, verg. met 1 M. XIII: 37) en die, zooals wij zagen, een Dositheüs niet slechts naar het beeld van Judas' onderbevelhebbers, maar tevens naar dat van Eleazar teekent, bij een schrijver, die gewoon is nu eens de trekken van velen op éen persoon over te brengen, dan weder de hoedanigheden van éen persoon over velen te verdeelen.

Doch laat ons de trekken, die in de teekening van het beeld van Menelaüs aan Simon c. s. ontleend zijn, verzamelen. Ik wijs op 2 M. IV: 23—29. Dit bericht van Menelaüs' bedrog aan Jason gepleegd schijnt mij toe vervaardigd te zijn naar aanleiding van 1 M. XIII: 12—24, waar verhaald wordt, onder welke omstandigheden Jonathan door Simon is opgevolgd. Wij zagen reeds, hoe de tijdsbepaling, drie jaren na het vs. 21 en 22 verhaalde, naar deze gebeurtenis heenwijst. Maar bovendien zijn de aanrakingspunten tusschen deze beide berichten lang niet onbelangrijk. Evenals hier Simon, werpt daar Menelaüs reeds bij het leven zijns voorgangers zich tot hoogepriester op. Evenals, volgens den ouderen schrijver, Jonathan, naar Tryfons beweren, van wege zijne ambtsbetrekkingen aan de schatkist geld verschuldigd is (1 M. XIII: 15), zoo is dit, volgens 2 M. IV: 23, met Jason het geval. En verder, hoe licht kon de mededeeling van 1 M. XIII: 15—19, dat Simon geld en gijzelaars zond om Jonathan te bevrijden, een daad die zonder gevolg bleef, maar alleen geschiedde, opdat het volk niet zou zeggen, dat Jonathan door Simons schuld was omgekomen, aan een vijandigen schrijver als den onzen aanleiding geven om te denken, dat Simon Jonathans dood gaarne gezien en er zelf de hand in gehad had. Een vijand der Hasmoneën moest er vanzelf toe komen om te denken: Simon heeft dat geld niet betaald als losprijs voor Jonathan, maar om, daar de bevrijding toch niet volgde, zelf den hoogepriesterlijken zetel te bestijgen. Evenals nu van Menelaüs gezegd wordt, dat hij niet zorgde voor de beloofde gelden, zoo wordt Simon (1 M. XV: 30) gesommeerd, de steden en de schattingen over te geven van de ten onrechte veroverde plaatsen; evenals Menelaüs door Sostratus, maar te vergeefs, aan zijne verplichtingen wordt herinnerd, zoo wordt Simon (1 M. XV: 32) door Athenobius, maar eveneens zon-

der goed gevolg, aangemaand om aan 's konings eisch te voldoen.

Volgens het eerste boek werd vooral Jonathan telkens bij den Syrischen koning aangeklaagd en wel door mannen uit Israël zelf. Die aanklagers worden door den ouderen schrijver eenvoudig kwaadwilligen, afvalligen van de wet genoemd (1 M. X : 61, XI : 21). Doch volgens den schrijver van het tweede boek waren die beschuldigers van dien in zijn oog valschen hoogepriester natuurlijk de ware Joden, die, al was het dan ook zonder goed gevolg, voor de verdrukte natie opkwamen. Waarlijk, zij hadden daartoe alle reden! Die valsche priesters toch waren niets minder dan tempelroovers, en gelijk reeds vroeger Onias daartegen zijn stem had verheven, kwam nu het gansche volk daartegen in verzet (2 M. IV: 32, 39). Met die beschuldiging van tempelroof, waardoor een Menelaüs zich wist te verrijken en de gunst van aanzienlijke Syriërs te verwerven (2 M. IV : 32), doelt de schrijver op 1 M. X : 60, volgens welke plaats Jonathan door zilver en goud en geschenken de gunst van de koningen en hunne vrienden won. Doch terwijl de eerste tempelroof van Menelaüs, waarover hij door Onias onderhouden werd, terugslaat op 1 M. X : 60—62, schijnt het bericht aangaande de tweede aanklacht van Menelaüs bij den Syrischen koning (2 M. IV : 39—50) te zijn opgesteld naar aanleiding van 1 M. XI : 20—29. Terwijl op beide plaatsen in het eerste boek Ptolemaïs de stad is waar Jonathan gedagvaard wordt, is daarvoor op beide plaatsen in het tweede boek Tyrus in de plaats gekomen: in Tyrus verkoopt Menelaüs den tempelroof, in Tyrus weet hij door zijn geld den vertoornden Syrischen koning te zijnen gunste te stemmen (IV : 32, 44). Doch er is meer, dat er voor pleit, dat 2 M. IV : 39—50 van 1 M. XI: 20—29 afhankelijk is. Evenals Jonathan om zijn krijgsverrichtingen in Jeruzalem door zijn volksgenooten bij den Syrischen koning wordt aangeklaagd, zoo wordt Menelaüs van wege den raad der oudsten bij Antiochus beschuldigd, en in den eersten tijd schijnen beider kansen even slecht te staan. Maar zooals Jonathan door geschenken den vertoornden vorst verzoent, zoo weet ook Menelaüs, door omkooping van een van 's konings vertrouwden, den verontwaardigden vorst tevreden te stellen. Jonathan wordt, zoo lezen wij 1 M. XI :

27, in het hoogepriesterschap bevestigd; van Menelaüs zegt 2 M. IV: 50, dat hij door de hebzucht der machtigen aan het bewind bleef. En wat nu de aanleiding der beschuldiging betreft, 1 Makk. had als zoodanig genoemd de belegering van den burg door Jonathan, die daartoe zelfs de bewoners van Judea verzameld had, doch de latere schrijver kon natuurlijk deze voorstelling zoo niet overnemen; de verovering van den burg schreef hij aan Judas toe; maar hij maakt er van een gevecht in Jeruzalem bij gelegenheid van een gepleegden tempelroof, een gevecht, waarbij het volk evenwel niet aan de zijde van, maar tegenover den valschen hoogepriester stond. Misschien, omdat hetzelfde feit, waarom Jonathan werd aangeklaagd, ook door Simon gepleegd werd (1 M. XIII: 49—52), maakt onze schrijver van de tempelbestormers twee broeders. Evenals hoogepriester Jonathan (1 M. XI: 23), zelf afgeroepen, het beleg van den burg aan anderen overlaat, zoo laat Menelaüs zijnen broeder Lysimachus den tempel berooven en straks de Jeruzalemmers bestrijden. Vanwaar evenwel (2 M. IV: 45) de vermelding van dien Ptolemeüs, door wiens tusschenkomst Menelaüs zich de gunst des konings weer wist te verzekeren? Het zou mij niet verwonderen, dat onzen auteur, toen hij dit schreef, voor den geest stond het bericht van 1 M. XI: 6 en 7, waar we lezen hoe Jonathan zich koning Ptolemeüs tot vriend maakte, om straks in hem een voorspraak te hebben bij Demetrius. Maar hoe dit zij, dit is in elk geval nog zeer opmerkelijk in ons verhaal, dat als een der voornaamste aanvoerders der tempelroovers (2 M. IV: 40) genoemd wordt zekere Auranus [1]), die natuurlijk aan den broeder van Simon Eleazar Auaran doet denken: de dapperheid in den oorlog van dezen Makbabeër wordt hier als een onzinnig woeden voorgesteld. De vermelding van dezen naam duidt al genoeg aan, dat de schrijver bij die tempelstormerij in de eerste plaats aan de Hasmoneën dacht.

Ook het bericht van het uiteinde van Menelaüs (2 M. XIII: 3—8) schijnt mij toe niet geheel onafhankelijk te zijn van wat in het eerste boek van Simons dood wordt ver-

1) In plaats van den gew. tekst, welke „Tyrannus" leest. Zie Dyserinck, *a. w.* bl. 92 n. 35.

haald. Menelaüs wordt door Eupator, dien hij aanhitst tegen de Joden, naar Berea [1]) gevoerd en daar in een toren vol asch ter dood gebracht. Deze voorstelling heeft ten doel om te doen uitkomen de volgens onzen auteur overal geldende wet, dat straf en misdaad steeds aan elkander beantwoorden: de man, die tegen het altaar gezondigd had, waarvan het vuur en de asch heilig zijn, moest ook in de asch zijn dood vinden. Toch is de kwalificatie van tempelschennis als zonde tegen „de asch" gezocht genoeg, om aan te nemen, dat er voor onzen auteur een bijzondere aanleiding moest bestaan, om juist aan deze straf voor Menelaüs te denken. Die aanleiding kan hij gevonden hebben in het bericht van Simons dood (1 M. XVI: 15), waar we lezen, dat deze vermoord werd in het kasteel Dôk. Mogelijk dacht hij hierbij aan het hebr. דקק, waarvan דק, dat ook *pulvis* beteekent. Ook elders meenden wij eigennamen, die uit het hebreeuwsch in het grieksch door onzen schrijver waren overgezet, aan te treffen, zoodat een overzetting, als wij hier vermoeden, geheel in de manier van dezen historicus zou zijn.

De schrijver geeft hier en daar zelf een niet ondubbelzinnigen wenk, dat hij in later dagen ons verplaatst, waar wij o. a. lezen (2 M. III : 5), dat Apollonius stadhouder was over Celesyrië en Fenicië. Dezen stadhouder troffen wij elders ook reeds aan als overgenomen uit 1 M. X : 69, en vinden wij hier zijn naam weder, het is zeker, om de geschiedenis der Hasmoneën, waarin hij optreedt, te antedateeren. Dat is, meen ik, ook het geval met 2 M. I : 7. Dit vers vermeldt, dat de Joden aan hunne Egyptische broeders reeds over hunne verdrukking hadden geschreven, en wel in de dagen van Demetrius, in het 169e jaar, in den uitersten nood, die over hen gekomen was, sedert Jason en de zijnen waren afvallig geworden. Dit vers is terecht in ieder opzicht onhistorisch genoemd; doch bij de door ons gestelde hypothese verkrijgt het althans eenig licht. Versta onder „Jason en de zijnen" de Hasmoneën, Jonathan, Simon en hun aanhang, en de bedoeling van den schrijver wordt deze, om zijne lezers te doen

---

1) De plaats, waar Judas sneuvelde, heette ook Berea (1 M. IX : 4). Zoo wordt meteen het bericht van Judas' nederlaag daar ter plaatse verdonkeremaand.

gevoelen, dat de troebelen, die hij beschrijft, eigenlijk van later dagen, o. a. ook van den tijd waren van dien koning Demetrius. — Ten slotte vermelden wij nog, dat, terwijl Simon, de tegenstander van Onias (2 M. III : 4), *προστατὴς* van den tempel genoemd wordt, ook van Simon den Hasmoneër wordt gezegd, dat de zorg voor het heiligdom hem was aanbevolen en hij was aangesteld *τοῦ προστατῆσαι πάντων* (1 M. XIV : 43, 47).

Moeten wij dus aannemen, dat in de valsche priesters van de voorgeschiedenis van 2 Makk. de latere Hasmoneesche hoogepriesters worden geteekend, de vraag blijft nog over, of het residu, dat, na aftrek van alles, wat aan de geschiedenis en de personen der Hasmoneën herinnert, overblijft, op den naam van historie kan aanspraak maken? Heeft onze auteur hier in de voorgeschiedenis misschien gehandeld op dezelfde wijze als met de geschiedenis van Judas, dat hij, ja, allerlei latere toestanden en gebeurtenissen antedateert, maar die toch invoegt in een raam van werkelijke historie? Zou hij daarin misschien toch gelijk hebben, dat er aan den vrijheidskrijg een strijd voorafging over het hoogepriesterschap, van welken strijd hij zich slechts bediende om er zijn polemiek tegen de Hasmoneën aan vast te knoopen? Slechts tot op zekere hoogte kan deze vraag bevestigend worden beantwoord. Het schijnt nl. dat er werkelijk aan de voorgeschiedenis van 2 Makk. historie ten grondslag ligt, doch tevens dat, wat er van historische waarheid in die eerste hoofdstukken van het tweede boek wordt gevonden, door den schrijver uit een vroegeren in een lateren tijd is verplaatst. Opmerkelijk althans is de overeenkomst van den politieken en kerkelijken toestand der Joden, zooals die hier ondersteld wordt, met de gebeurtenissen, welke tijdens de Ptolemeeën in het Joodsche land plaats grepen. Jozefus verhaalt (Oudh. XII. 4. § 1), dat Simon I als hoogepriester werd opgevolgd, met voorbijgaan van zijn zoon Onias, door zijn broeder Eleazar en deze weder door zijn broeder Manasse, na wiens dood (240 v. C.) eerst Onias met den efod werd bekleed [1]). Nu verhaalt Jozefus verder, dat deze Onias, toen hij weigerde de belas-

1) Dr. Oort, *a. w.* bl. 36 en 37.

tingen aan den Egyptischen koning te betalen, door een gezant van Euérgetes in staat van beschuldiging gesteld en met de grootste straffen werd bedreigd. Doch Jozef ben Tobia treedt nu tegen Onias op: hij beschuldigt den hoogepriester van geldgierigheid, van weinig zorg voor de belangen des volks, hij weet den gezant van Euérgetes door vele geschenken tevreden te stellen en straks (Joz. Oudh. XII. 4. § 4) den koning te beduiden, dat de belastingen in het Joodsche land gemakkelijk het dubbel konden opbrengen van te voren. Zoo verzoende hij den koning en werd zelf tot belastinggaarder in 't Joodsche land aangesteld. — Hoeveel overeenkomst heeft deze geschiedenis met den 2 M. III verhaalden twist tusschen Onias en Simon! Die twist wordt ook dáár genoemd een twist over het marktmeesterschap: ook Simon gaat tot den stadhouder des konings en licht hem in aangaande de schatten, welke ter beschikking van den hoogepriester staan (III : 5 en 6) en die gemakkelijk aan den koning konden vervallen. De hoogepriester van de voorgeschiedenis wordt evenals Onias II door anderen van de hem rechtmatig toekomende hoogepriesterlijke waardigheid uitgesloten. En bovendien is het of onze schrijver opzettelijk wil toonen, dat hij bij 't verhalen dezer voorgeschiedenis heeft gebruik gemaakt van berichten over de zonen van Tobía, als hij (III : 11) vermeldt, dat een goed deel der in den tempel bewaarde schatten toevertrouwd goed was van Hyrcanus ben Tobía. Doch genoeg om het waarschijnlijk te maken, dat onze auteur de geschiedenis van Onias II, den ter wille van Eleazar en Manasse een tijd lang gepasseerden hoogepriester, overbrengt op Onias III, om die geschiedenis als inkleeding te gebruiken voor zijne polemiek tegen de Makkabeën.

Het schijnt, dat Jozefus zelf die overeenkomst heeft opgemerkt: althans, waar hij zeer in 't kort de voorgeschiedenis van 2 Makk. weergeeft, brengt hij daarin wijzigingen aan, blijkbaar met het oog op die vroeger door hem verhaalde gebeurtenissen. Hij maakt nl. (Oudh. XII. 5. § 1) Onias, Jason, Menelaüs tot drie broeders, tot zonen van Simon. Onias wordt hier niet, als in het tweede boek der Makkabeën, door Jason en Menelaüs van het hem rechtmatig toekomende ambt beroofd, maar evenals in dien vroegeren twist onder de Ptolemeën is

het een jongere Onias, die om zijn jeugd een tijd lang gepasseerd wordt en daarom na zijns vaders dood door zijne beide ooms wordt voorgegaan. Den eigenlijken strijd om het hoogepriesterschap laat hij gevoerd worden tusschen Jason en Menelaüs, aan welken strijd ook hier weder als elders Tobia's zonen deelnemen. Het is natuurlijk Jozefus te doen, om tegenover zijne lezers de eer van zijn volk op te houden en voor hen te verbergen, wat 2 Makk., een zijner voorgangers, verhaalde, dit eenmaal onbevoegden den hoogepriesterlijken zetel hadden bezet. Maar dat hij, deze wijzigingen aanbrengende, dit doet zoo geheel naar het voorbeeld van het vroeger door hem verhaalde aangaande de binnenlandsche onlusten te Jeruzalem tijdens de Ptolemeën, doet ons vermoeden, dat deze geschiedschrijver, die ook elders zoo weinig afgaat op de berichten van 2 Makk., reeds iets heeft gevoeld van het nauw verband, waarin de berichten over die twee gebeurtenissen tot elkander staan.

Houden wij het dus voor waarschijnlijk, dat de auteur van 2 Makk. de inkleeding zijner voorgeschiedenis in hoofdzaak ontleend heeft aan dezelfde bron, waaruit Jozefus (Oud. XII. 4. § 1) geput heeft, wij kunnen nog vragen, wat onzen auteur bewogen mag hebben, om, terwijl hij Jason tot broeder van Onias maakt, Simon en Menelaüs geheel los te maken van de ware hoogepriesterlijke familie? Het antwoord ligt, dunkt mij, voor de hand. De schrijver wil die menschen voorstellen als v a l s c h e hoogepriesters, als indringers in die heilige waardigheid: hij wil den Hasmoneën, wier afbeeldingen zij zijn, alle recht ontzeggen op den hoogepriesterlijken zetel en stelt ze daarom als vreemden voor. Maar een hunner wordt de broeder van den waren hoogepriester geheeten, hetzij om een schijn van trouw aan zijn voorbeeld te bewaren, dat meldde dat de eene broeder door den ander in het hoogeprierschap was opgevolgd, hetzij om daardoor te doen uitkomen, dat, evenals Judas en zijne broeders, zoo ook de ware en de valsche priester uit éene familie en toch van zoo gansch verschillenden geest konden zijn. Om toch weer drie broeders te hebben, evenals Jozefus (XII. 4. § 1.) van drie broeders gewaagt, wordt door onzen schrijver Lysimachus den overblijvenden toegevoegd. Is volgens Jozefus Simon de eerste der elkander opvolgende hoogepriesters, 2 Makk.

spreekt ook van een zekeren Simon, die als oudste broeder, als hoofd van die familie der valsche priesters optreedt: die naam moest hier onzen auteur behagen, daar immers ook Simon ben Mattathias als oudste den anderen als een vader zou wezen (1 M. II : 65) en volgens 1 M. XIV : 29 zelfs, met voorbijgaan van Judas, in de eerste plaats als bevrijder van het vaderland werd geroemd. Manasse wordt gemaakt tot Menelaüs. Maar dat onze auteur geen Eleazar onder zijn valsche priesters noemt, kan ons niet bevreemden, als wij bedenken, dat hij juist dezen beteekenisvollen naam voor een zijner helden reserveeren wil: dien naam geeft hij elders aan een martelaar, aan wien de eervolle plaats van Mattathias wordt ingeruimd; den zoon nu van Mattathias, dien hij als eersten valschen hoogepriester wil voorstellen, noemt hij Jason, omdat er ergens in zijne bron (1 M. VIII : 17) ook van een Jason, die een zoon van eenen Eleazar was, gesproken werd. Had onze schrijver Mattathias den vader door Eleazar vervangen, wat was dan voor hem natuurlijker dan dat hij, een naam zoekende voor den zoon, dien van Jason koos?

Onze slotsom is dus deze: het tweede boek der Makkabeën is van het begin tot het einde een polemisch geschrift tegen de Hasmoneën, het is, zooals Dr. Geiger zegt [1]), „in bewusster polemischer Tendenz gegen das erste geschrieben". Geeft de auteur zich het air als bron te hebben geraadpleegd een boek van Jason van Cyrene, nog wel uit vijf boeken bestaande (2 M. II : 23); wij maken geen bezwaar deze bron naar het rijk der fictiën te verwijzen, daar wij niet kunnen zien, wat hij daaraan wel ontleend zou moeten hebben. De vermelding van dit boek, waarvan zijn geschrift een uittreksel zal zijn, moet eenvoudig dienen om zijne voorstelling van de geschiedenis door het gezag van een ouderen schrijver, die alles uitvoerig verhaald had, te sanctioneeren en te voorkomen, dat men in zijn geschrift een willekeurige polemiek tegen het eerste boek der Makkabeën zou zien. — Verklaart de schrijver in den beginne (II : 19), de geschiedenis van Judas en zijne broeders te zullen verhalen, wij begrijpen nu, wat anders

1) *A. a. O. S.* 228.

onverklaarbaar blijft, waarom hij zich zoo kon uitdrukken, daar hij werkelijk, volgens ons resultaat, in de geschiedenis der valsche hoogepriesters op zijne manier de geschiedenis der broeders geeft. Maar nu begrijpen wij ook, waarom de schrijver zooveel gewicht legt op de „behoorlijke rangschikking" van zijn verhaal en op de samenstelling der verschillende deelen (II: 29, XV: 39), daar dat juist, naar we meermalen zagen, zijn groote zorg en zijn voortdurend streven is, om allerlei berichten, eerst door hem uit elkander genomen, straks stuksgewijze hier en daar onder te brengen en in te voegen in een ander verband. Als wij onzen schrijver aan die taak met een vaak angstvallige zorg hebben bezig gezien, dan verwondert het ons niet, dat hij van zijn uittreksel getuigt, dat het hem een werk van inspanning en van slapelooze nachten is geweest (II: 26).

Uit het ingestelde onderzoek volgt natuurlijk, dat het tweede boek der Makkabeën niet slechts ten deele, maar in zijn geheel onbruikbaar is, waar wij wenschen den Joodschen vrijheidskrijg te leeren kennen in zijn oorsprong en zijn verloop, maar tevens, dat wij in dit boek bezitten een hoogst gewichtige bijdrage ter kenschetsing van den geest en de historiebeschouwing der latere Farizeën: in dat opzicht zouden wij het ongaarne missen en zijn wij dankbaar voor wat zijn auteur ons gaf.

Barendrecht. W. H. KOSTERS.

DE ONDERSTELDE DERDE REIS VAN PAULUS NAAR CORINTHE.

Het is bekend, hoe men uit eenige plaatsen in de brieven aan de Corinthiërs het besluit getrokken heeft, dat Paulus, behalve op zijne twee reizen naar Corinthe, waarvan hij in zijne brieven, 1 Cor. 2 : 3, 2 Cor. 12 : 14; 13 : 1, en, in overeenstemming daarmee, het boek der Handelingen melding maken, Hand. 18 : 1 en 20 : 1—3; 19 : 21, tusschen die beide reizen in, nog eene derde maal de gemeente aldaar bezocht heeft.

De teksten, waarop men dit gevoelen bouwt, zijn: 1 Cor. 16 : 7; 2 Cor. 2 : 1; 12 : 14; 13 : 1; 12 : 21 en 13 : 2.

Reeds sommige Grieksche kerkleeraars, Chrysostomus en, op zijn voetspoor, Oecumenius en Theophylactus, verklaarden 2 Cor. 12 : 14 in dien zin; later ook Erasmus, Baronius, Mill en Michaëlis. In den nieuweren tijd werd deze meening in het licht gesteld en aanbevolen door Bleek (1830) [1]), Schrader (1830) [2]), Köhler (1830) [3]). Hen volgden Müller (1831) [4]), Billroth (1833) [5]), Wurm (1833) [6]), Anger (1833) [7]), Schott (1836) [8]), Rückert (1836) [9]), Credner (1836) [10]), Neander (1841) [11]),

1) Stud. u. Krit. 1830, III, 614 Einleit. 1862, S. 401—408.

2) Der Apostel Paulus, t. 1, S. 95.

3) Versuch über die Abfassungszeit der epistolische Schriften, S. 74.

4) De tribus Pauli itineribus Corinthum susceptis.

5) Comment z. d. Briefe P. an d. Kor. p. XXVII.

6) Tub. Zeitschr. 1833, 1, 67.

7) De temp. in Actis apost. ratione, p. 71 f.

8) Erörter. einiger wichtigen chronol. Punkte in der Lebensgesch. des Ap. Paulus, S. 51.

9) Die Briefe Pauli an die Korinther, t. I, S. 14, 15 t. II : 41, 377, 383, 384, 385.

10) Einleit. in d. N. T. I, S. 315, 316.

11) Geschichte der Pflanzung u. s. w. 1, S. 414.

Olshausen 1841 [1]), Wieseler (1848) [2]). Hun gevoelen werd bestreden door Baur (1850) [3]), Lange (1853) [4]), Reiche (1853) [5]) en steller dezes (1856) [6]). Na Baur traden opnieuw als voorstanders van deze derde reis op Grimm (1854) [7]), Ewald (1858) [8]), Vissering (1859) [9]), Meyer (1862) [10]), de Synodale vertaling (1868) [11]), Klöpper (1869) [12]), Hausrath (1870) [13]), Reuss (1874) [14]), Van der Meulen (1874) [15]), en nog onlangs P. Chantepie de la Saussaye (1878) [16]). Tusschen beide partijen in, bleef De Wette, schoon overhellende om de derde reis te verwerpen, een weifelende houding aannemen [17]) en verklaarde Hilgenfeld, na reeds vroeger in 1871 [18]) de derde reis ontkend te hebben, in (1875) [19]) het vraagstuk voor uitgemaakt door Baur.

Blijkt uit dit literarisch overzicht, dat bij de geleerden eene steeds klimmende neiging bestaat om, behalve de twee bekende reizen, nog eene derde reis van Paulus naar Corinthe, hetzij bij zijne terugkomst na een korten uitstap van Corinthe uit gedaan gedurende zijn eerste verblijf aldaar (Baronius, Michaëlis, Schott, Anger, Klöpper), hetzij gedurende zijn daarop gevolgd verblijf te Efeze (zoo de meesten), in de historie op te nemen, dan zou het schijnen kunnen, dat het vraagstuk in den zin der voorstanders dezer derde reis zijne beslissing nadert. Ik oordeel hierover anders, en acht

1) Bibl. Comm.
2) Chronol. des apost. Zeitalters, S. 233.
3) Theol. Jahrbb. 1850, S. 139 f.
4) Apost. Zeitalter, I, S. 200 f.
5) Comment. crit. in N. T. p. 338.
6) Hist. crit. Inl. in d. Schr. des N. T.
7) Theol. Litteratur-Blatt, 185, N° 53.
8) Gesch. des Volkes Israël, Bd. VI, S. 48, Jahrb. II, 227 f., Sendschreiben, S. 226 f.
9) Al de boeken des N. T. vertaald. Zie het aanget. op 2 Cor. 12 : 14, 21 en 13 : 1, 2.
10) Komment. 3e Ausg. 1856; 4e Ausg. 1861, 1862 en 5e Ausg. 1870.
11) Zie 12: 14, 21, 13: 1.
12) Exeg-Krit. Unterss. über d. 2ten. Br. d. Paulus an d. Gem. zu Korinth. S. 1, 6, 10.
13) Der Vier-Capitel Brief, S. 13 f. N. Test. Zeitgesch. t. II, S. 69.
14) Die Geschichte der h. Schriften N. Ts. 5e Aufl. 1874, S. 78, 84, 92.
15) Onderzoek naar een verloren brief van Paulus aan de Kor. bl. 17—20.
16) Studiën.
17) Einl. S. 253, Comm. 1 Br. S. 141 Einl. zum 1sten Br. S. 2; 2 Br. S. 163.
18) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, 1, S. 99 f.
19) Hist. Krit. Einl. in das N. T. S. 261. Verg. Fr. Märcher, Ist P. zweimal oder dreimal in Cor. gewesen? Theol. St. u. Kr. 1872, S. 153 f.

eene nadere bespreking der genoemde teksten, zoowel uit een taalkundig oogpunt, als in hun redeverband en onderlingen samenhang beschouwd, te meer noodzakelijk, daar mij gebleken is, dat door de voorstanders dezer derde reis van de gronden, door Baur er tegen aangevoerd, óf niet, óf niet met de vereischte aandacht kennis genomen is. Wat ik zelf daarover in 1856 schreef is door hen, die in ons land het onderwerp bespraken of aanroerden, eenvoudig met stilzwijgen voorbijgegaan. Hier komt bij, dat het kennelijk apologetisch streven, om, nadat men de hypothese eener tweede Romeinsche gevangenschap verlaten had, voor de reizen van Paulus, in 1 Tim. en Titus vermeld, eene geschikte plaats te kunnen vinden in het leven van Paulus en zoodoende de echtheid dier brieven mogelijk te maken, sommigen, met name Schrader, Wieseler, Reuss, Ewald, de hypothese van eene reis van Paulus gedurende zijn verblijf te Efeze wenschelijk moest doen voorkomen, waardoor allicht het onpartijdig oordeel gehinderd en de exegese aan vooraf opgevatte meeningen dienstbaar gemaakt werd. Reden genoeg om, in het belang der historische kennis van het leven van Paulus, mijn gevoelen, sedert 1856 nog aanmerkelijk versterkt, *dat die zoogenaamde derde reis niet anders dan een fictie is*, op nieuw voor te dragen en aan eene meer nauwgezette overweging aan te bevelen, dan daaraan tot hiertoe te beurt viel.

De eerste plaats, die hier in aanmerking komt, is 1 Cor. 16 : 7. Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν (*want ik wil u thans niet in het voorbijgaan zien*). Uit deze woorden heeft men opgemaakt (Credner en anderen), dat Paulus, vóor het schrijven van 1 Cor., Corinthe in *het voorbijgaan* had bezocht en, met het oog daarop, zijn verlangen te kennen geeft, om nu niet, zooals de vorige maal, de Corinthische gemeente in het *voorbijgaan* te bezoeken, maar daarentegen, als het zoo uitkwam, een tijdlang in haar midden te vertoeven. Daar P. nu met dit bezoek ἐν παρόδῳ niet kan bedoeld hebben zijn eerste verblijf te Corinthe, dat 1½ jaar geduurd heeft, Hand. 18 : 11, zoo moet hij, meent men, het oog gehad hebben op *een later tweede bezoek* aan de Corinthiërs gebracht. Sommigen (Baronius, Michaëlis, Schott, Anger, Klöpper) hebben bij dit tweede bezoek gedacht aan zijne terugkomst van een

uitstap in de omliggende streken, gedurende den tijd, dat hij te Corinthe de eerste maal vertoefde; anderen (Schrader, Bleek, Rückert, Billroth, Olshausen, Wieseler, Reuss) aan een uitstap van Paulus naar Corinthe, gedurende zijn verblijf te Efeze. In beide gevallen wordt hij geacht, tijdens het schrijven van 1 Cor., reeds tweemaal Corinthe te hebben bezocht.

Het eerstgenoemd gevoelen is op zichzelf reeds onwaarschijnlijk, daar eene terugkomst van Paulus te Corinthe, na een korten uitstap van daar, niet wel voor een afzonderlijk *bezoek* (ἰδεῖν) of reis kan gehouden worden [1]). Doch ook van zulk een tweede bezoek, door Paulus, gedurende zijn verblijf te Efeze, gebracht, kan hier geen sprake zijn. Had het plaats gehad, dan zou men verwachten, dat hierop in dezen brief althans ergens ware gezinspeeld. Dit is echter niet alleen het geval niet, maar zulk een tweede bezoek wordt veeleer door den inhoud van den brief weersproken. Gedurende zijn verblijf te Efeze toch had hij, tijdens het schrijven van den eersten brief, van de Corinthische gemeente niets vernomen dan door mondeling overgebrachte berichten, door de lieden van Chloë, I : 11, vgl. V : 1, later door Stephanas, Fortunatus en Achaicus, 16 : 17, misschien ook door Apollos, die, na zijn vertrek uit Corinthe, Paulus te Efeze had opgezocht, 1 Cor. 16 : 12, en voorts door een brief, vermoedelijk door de drie eerstgenoemde mannen uit Corinthe hem overgebracht, VII : 1, 25, VIII : 1. Ook was hij zijnerzijds, gedurende zijn verblijf te Efeze, reeds vóor het schrijven van 1 Cor., met de Corinthiërs in briefwisseling geweest, 5 : 9, 7 : 1 en had hij Timotheus vooruitgezonden, om hen van zich te laten hooren en hun „in herinnering te brengen zijne wegen in Christus en hoe, d. i. in welken geest, hij overal en in elke gemeente leerde'', 1 Cor. 4 : 17; 16 : 10. Dit laatste zou onnoodig geweest zijn, indien hij kort te voren zelf een tweede bezoek aan de Corinthiërs gebracht had. Van eenig persoonlijk rapport tusschen Paulus en de Corinthiërs, na zijn vertrek en vóor het schrijven van zijnen eersten brief, kan dus geen sprake zijn.

Hebben wij hierin recht, dan kunnen de woorden ἐν παρόδῳ

1) Zie hiertegen ook Wieseler, S. 239, en Meyer, Einl. § 2.

niet anders verstaan worden, dan in de onderstelling, dat Paulus eerst *voornemens* geweest was, aan de gemeente te Corinthe *in 't voorbijgaan* een bezoek te brengen, misschien wel met oogmerk, om de voor Judéa bestemde collecte voor te bereiden [1]), maar sedert van dit plan had afgezien, omdat hij, waarschijnlijk in verband met de inmiddels ontvangen tijdingen uit Corinthe, het noodig achtte langer onder hen te vertoeven. Vermoedelijk had hij van dit zijn vroeger gekoesterd voornemen om ἐν παρόδῳ te komen de Corinthiërs kennis gegeven in een vóór 1 Cor. geschreven, thans niet meer voorhanden brief, waarvan hij 5 : 9 melding maakt. Wat Meyer hiertegen inbrengt, dat Paulus, indien hier van een veranderd reisplan sprake ware, met den klemtoon op ἄρτι, zou geschreven hebben: ἄρτι γὰρ οὐ θέλω etc. houdt geen steek. De hoofdgedachte toch is het verlangen van P. om te komen (θέλω ἐλθεῖν), en vandaar de vooraanstelling van θέλω. Hij verlangde de Corinthiërs op nieuw te bezoeken, maar wilde dit *nu* (ἄρτι), daar, wegens de ontvangen berichten, een langer tegenwoordigheid hem wenschelijk was voorgekomen, niet doen *in het voorbijgaan*, zooals hij vroeger zich had voorgenomen. Ook volgens deze opvatting valt de klemtoon op ἄρτι, doch niet als tegenstelling tegen een vroeger θέλω ἰδεῖν, maar als tegenstelling tegen een vroeger aangekondigd plan om de Corinthiërs „*in het voorbijgaan* te zien". Ook volgens Meyer bewijzen deze woorden niets voor een vroeger *bezoek* te Corinthe, daar P. in dit geval zou geschreven hebben: πάλιν ἐν παρόδῳ. Meyer neemt dus noch het een (een vroeger bezoek) noch het ander (een vroeger reisplan) aan en leest in deze woorden niets anders dan dat Paulus de Corinthiërs niet maar even in het voorbijgaan of ter loops bezoeken wilde, zonder dat door ἐν παρόδῳ eenige tegenstelling wordt uitgedrukt. Hiermee wordt echter geen recht gedaan aan ἄρτι, waardoor kennelijk eene tegenstelling wordt uitgesproken tusschen hetgeen P. vroeger, hetzij gedaan had hetzij zich had voorgenomen te doen, en hetgeen hij *nu* van plan was; verg. Gal. 1 : 9. Had P. niets anders bedoeld, dan hetgeen Meyer hem laat zeggen, dan zou hij, zonder ἄρτι,

1) Verg. 1 Cor. 16 : 1, waar van de collecte sprake is, als van eene zaak, die reeds vroeger behandeld was; περὶ δὲ τῆς λογίας κ. τ. ἑ. verg. 7 : 25; 8 : 1; 12 : 1. Zie Renan, St. Paul, p. 422, note 5 en De Wette, Komm.

eenvoudig geschreven hebben: οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἐν παρόδῳ ἰδεῖν.

Dezelfde opmerking geldt tegen hen, die bij ἄρτι denken aan de bijzondere gesteldheid der Corinthische gemeente, die hem *thans* (op het oogenblik dat P. dezen brief schreef) een kort bezoek (ἐν παρόδῳ) niet wenschelijk deed achten, want ook dan volgt uit het gezegde, dat Paulus vroeger, onder andere omstandigheden, zijn voornemen te kennen gegeven had om ἐν παρόδῳ te komen.

Volgens Baur (S. 161), die hier insgelijks geen vingerwijzing ziet op een vroeger reisplan, zou P. met ἄρτι zich hebben willen verontschuldigen, dat hij zijn tweede bezoek vooreerst nog zou uitstellen. Kwam hij toch *nu* reeds (ἄρτι), dan zouden de omstandigheden, waarin hij zich op het oogenblik bevond, hem slechts vergunnen Corinthe *in het voorbijgaan* te bezoeken, en daar hij dit niet wilde, zou hij zijne reis naar Corinthe tot zoolang uitstellen, dat het hem mogelijk zijn zou niet maar ter loops Corinthe aan te doen, maar er een poos te blijven. Van zulk een gedachtegang, ofschoon op zich zelven mogelijk, vindt men in het redeverband geen aanwijzing. Paulus kondigt zijne aanstaande komst op de meest stellige wijze aan, 1 Cor. 16 : 3, 5, 6, 8, denkt aan geen uitstel (ἐλεύσομαι ταχέως, 1 Cor. 4 : 19), hoopt omstreeks Paschen, dat hij dezen brief schreef (1 Cor. 5 : 6—8), reeds tegen Pinksteren de reis van Efeze naar Corinthe te ondernemen (ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντεκοστῆς) en kan dus niet geacht werden in vs 7 zich wegens eenig uitstel te verontschuldigen.

Wordt, na al deze vruchtelooze pogingen om ἄρτι te verklaren, de onderstelling geëischt, dat P. vroeger een bezoek te Corinthe ἐν παρόδῳ niet gebracht maar *aangekondigd* had, de vergelijking van 1 Cor. 16 : 7 met 2 Cor. 1 : 15, 16 neemt allen twijfel aan de gegrondheid dier onderstelling weg. Op laatstgenoemde plaats toch verhaalt Paulus zelf, dat er vroeger tot zulk een vluchtig bezoek het voornemen bij hem bestaan had. Hij had zich namelijk, schrijft hij, voorgenomen om πρότερον [1]), d. i. alvorens naar Macedonië te gaan, naar Corinthe over te steken, vervolgens, op zijn doorreis (ἐβουλόμην — διελθεῖν

---

1) Πρότερον behoort niet bij ἐβουλόμην, maar bij πρὸς ὑμᾶς. — Zijn voornemen was geweest om πρότερον te komen πρὸς ὑμᾶς (de Corinthiërs) ἢ εἰς Μακεδονίαν.

δι' ὑμῶν), zich naar Macedonië te begeven en van daar naar Corinthe terug te keeren, om dan, vergezeld van eenige leden der gemeente, de collecte-reis naar Judéa te aanvaarden. Beide malen, heen en terug, zou hij derhalve slechts kort (ἐν παρόδῳ) zich te Corinthe ophouden; de eerste maal (διελθὼν δι' ὑμῶν) op zijne doorreis; de tweede maal, op zijne terugreis uit Macedonië, niet langer dan noodig was, om, voorzien van de opbrengst der collecte, van Corinthe naar Judéa en Jeruzalem te reizen. Wat Paulus hier schrijft stemt volkomen overeen met het vroeger (volgens 1 Cor. 16 : 7) gekoesterd, maar niet uitgevoerd plan, om Corinthe ἐν παρόδῳ te bezoeken. Op beide plaatsen is sprake van doorreizen (διελθεῖν), 2 Cor. I : 16 = ἐλθεῖν ἐν παρόδῳ, 1 Cor. 16 : 7; op beide van den wensch, om uitgeleid te worden door Corinthische gemeenteleden; op beide van een reis naar Judéa, ter overbrenging der collecte naar Jeruzalem, verg. 1 Cor. 16 : 3, 4 met 2 Cor. 1 : 16.

Dat Paulus met ἐν παρόδῳ, 1 Cor. 16 : 7, zinspeelt op een vroeger aangekondigd reisplan (2 Cor. 1 : 15, 16), blijkt ook uit de woorden: „want Macedonië trek ik door" (Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι), 1 Cor. 16 : 5. Zullen deze woorden, nadat P. onmiddellijk vooraf geschreven had: „ik zal tot u komen, wanneer ik Macedonië ben doorgegaan", geen tautologie behelzen, en moet hij, blijkens γάρ, geacht worden, hiermee zijne reis naar Corinthe door Macedonië te hebben willen motiveeren, dan wil hij zeggen: „Na Macedonië te zijn doorgetrokken, kom ik tot u; want in Macedonië denk ik mij niet op te houden, maar *trek er* (slechts) *door*," waarop dan als tegenstelling volgt: „doch bij u wensch ik te blijven". Dat P. Macedonië zou *doortrekken*, kon, op zich zelf beschouwd, den Corinthiërs onverschillig zijn. De vermelding hiervan heeft *dan* alleen zin, wanneer hij zinspeelt op een reisplan, volgens 't welk hij niet, gelijk thans, Macedonië enkel zou *doortrekken*, maar dit *landschap* als *doel* zijner reis gesteld had. Vroeger was hij van plan geweest, om naar Macedonië te gaan, na in 't voorbijgaan Corinthe te hebben aangedaan; nu zou hij Macedonië slechts *doortrekken* en te Corinthe blijven.

Uit het bovenstaande blijkt, waarom wij, in de verhouding waarin 1 Cor. 16 : 7 staat tot 2 Cor. 1 : 15, 16, verschillen van Baur. Deze geleerde ziet, t. a. p. in Cor. 16 : 7 geen

terugslag op een vroeger reisplan. Volgens hem, kondigt P. aldaar voor de eerste maal zijn tweede komst te Corinthe aan, en wel zoo, dat hij over land, Macedonië door, naar Corinthe komen zou. Van dit plan zou hij later, 2 Cor. 1 : 15, 16, zijn teruggekomen en, om de Corinthiërs tweemaal met zijn komst te verblijden, rechtstreeks, over zee, naar Corinthe hebben willen komen. Dit gevoelen is echter onjuist, indien wij 1 Cor. 16 : 7 goed verklaard hebben. Naar wij gezien hebben, is toch de overeenkomst van *διελθεῖν δι' ὑμῶν*, 2 Cor. 1 : 15 met *ἐν παρόδῳ ἰδεῖν*, 1 Cor. 16 : 7, te groot, dan dat wij beide reisplannen niet voor dezelfde zouden houden. Men houde voorts in het oog, dat Paulus, tijdens het schrijven van 2 Cor., blijkens 2 Cor. 2 : 12, 13; 8 : 1, nog altijd hetzelfde reisplan had, dat hij 1 Cor. 16 : 7 had aangekondigd. Uit de bewering van Baur zou volgen, dat Paulus eerst over Macedonië naar Corinthe dacht te gaan, 1 Cor. 16 : 5; daarna over Corinthe naar Macedonië, 2 Cor. 1 : 16, om ten slotte toch weer over Macedonië naar Corinthe te komen. Hij zou dus niet minder dan driemaal zijn reisplan veranderd hebben en ten slotte op zijn eerste plan zijn teruggekomen. Hoeveel natuurlijker is de voorstelling, aan 1 Cor. 16 : 7 ontleend, dat Paulus eerst rechtstreeks over zee naar Corinthe had willen oversteken en op zijn reis naar Macedonië Corinthe *ἐν παρόδῳ* bezoeken, maar later, toen de toestand der gemeente een spoediger aankomst en een langer verblijf te Corinthe raadzaam maakten, zijn reisplan in diervoege had gewijzigd, dat hij, in plaats van over Corinthe naar Macedonië te gaan, nu Macedonië slechts zou *doortrekken* en, zonder zich aldaar op te houden, rechtstreeks op Corinthe afgaan. Verg. De Wette.

Uit de omstandigheid, dat Paulus dit zijn eerste reisplan (*ἐν παρόδῳ*), waarvan hij vermoedelijk in den verloren brief bericht gegeven had, niet had uitgevoerd, hadden zijne tegenstanders aanleiding genomen tot de beschuldiging, dat hij den moed niet had te Corinthe te komen, 1 Cor. 4 : 18; en, daar hij, ook na de vernieuwde aankondiging zijner spoedige komst 1 Cor. 16 : 3—7; 4 : 19 (*ἐλεύσομαι ταχέως*), tijdens zijn eenige maanden daarna geschreven tweeden brief, nog altijd niet gekomen was, waren zij, — zooals Paulus waarschijnlijk van den inmiddels van zijne zending naar Corinthe, 1 Cor. 4 : 17;

16 : 10 teruggekeerden Timotheus (2 Cor. I : 1) had vernomen, — nog verder gegaan en hadden zij hem wispelturigheid ten laste gelegd en hem voorgesteld als iemand, op wiens woorden men niet aan kon, 2 Cor. I : 17 v. Tegen deze aantijging verdedigt Paulus zich eensdeels door een beroep op zijne oprechtheid, anderdeels door de verzekering, dat hij, wel verre van zijne reisplannen lichtvaardig te veranderen, steeds met hun belang te rade was gegaan. Vroeger toch had hij zijn reisplan zóo ingericht, dat de Corinthiërs hem tweemaal zien zouden, eerst bij zijne aankomst over zee uit Efeze op zijne doorreis naar Macedonië, en daarna nog eens bij zijne terugkomst van daar, en op die wijze eene tweede *χάρις* d. i. een dubbel gunstbewijs van God ontvangen zouden [1]); en dat hij, niettegenstaande de herhaalde aankondiging zijner komst, nog altijd op zich had laten wachten, was toe te schrijven aan zijne zucht, om hen te sparen. Had hij reeds vroeger, 1 Cor. 4 : 21, gewenscht niet in de noodzakelijkheid gebracht te worden om, andermaal Corinthe bezoekende, *ἐν ῥάβδῳ* te komen, zoo verklaart hij ook hier: *ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον*, 2 Cor. 1 : 23.

Blijkt uit dit een en ander, dat *ἄρτι ἐν παρόδῳ*, 1 Cor. 16: 7 terugwijst op een vroeger door Paulus aangekondigd *plan*, om, op zijne reis naar Macedonië, *in het voorbijgaan* Corinthe te bezoeken, uit de laatst aangehaalde woorden *ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον* blijkt tevens, dat hij, tijdens het schrijven van zijnen tweeden brief, sedert dat hij Corinthe, na zijne eerste komst verlaten had, aldaar *niet meer* geweest was. Had Paulus, gelijk men meent, eenigen tijd geleden, na het schrijven van zijn eersten en vóór het schrijven van zijnen tweeden brief Corinthe reeds voor de tweede maal bezocht, dan zou hij niet hebben kunnen schrijven, dat hij *οὐκέτι* d. i. *niet meer* of *niet weer* [2]) te Corinthe was gekomen. De mee-

---

1) *Ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε* ziet niet op zijn voorgenomen tweede bezoek; als had P. willen zeggen: eerst was ik, ten einde u andermaal door mijne komst te verheugen, van meening, Corinthe door te trekken en dan terug te keeren, etc. Vóor dat hij naar Macedonië vertrok, zou hij eerst Corinthe aandoen en dan, na in Macedonië zijn werk verricht te hebben, naar Corinthe terugkeeren. Zoo zouden zij hem tweemaal zien en mitsdien eene *δευτέρα χάρις* hebben.

2) De Synod. vert. heeft minder juist: *nog niet*. Hiervoor zou P. *οὔπω* geschreven hebben.

ning toch, dat Paulus οὐκέτι zou gedagteekend hebben van zijn ondersteld tweede bezoek te Corinthe (Wieseler), is met het verband in strijd. Paulus had in de vorige verzen gesproken van een reisplan, voorafgaande, naar wij zagen, aan hetgeen hij 1 Cor. 16 : 5, 7 had aangekondigd en thans gereed stond uit te voeren, 2 Cor. 12 : 14. Dit vroegere reisplan had hij reeds, vóor hij zijn eersten brief aan de Corinthiërs schreef, aangekondigd. Sedert dien tijd nu, schrijft hij, was hij niet weer te Corinthe geweest. Neemt men een tweede bezoek aan, dan zou dit moeten plaats gehad hebben, vóor hij den eersten brief aan de Corinthiërs schreef. Moet dit, op boven vermelde gronden en ook volgens Bleek [1]), als onwaarschijnlijk worden afgewezen, dan volgt uit οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρ, dat P., sedert hij, na Corinthe verlaten te hebben, zich te Efeze gevestigd had, niet weder te Corinthe geweest is. Ook zou een voorafgaand tweede bezoek van Paulus, naar aanleiding van nieuwe aanvallen tegen hem gericht, kwalijk te rijmen zijn met zijn wensch om hen te sparen, vgl. 13 : 10. Ware hij gekomen, dan zou hij hen gestreng hebben moeten bestraffen, en het was juist de wensch om dit niet te doen, die hem zijne komst tot dusver had doen uitstellen.

In nauw verband hiermee staat de tweede plaats 2 Cor. 2 : 1, waaruit men het besluit getrokken heeft, dat Paulus vóor zijne reis naar Corinthe, waarop hij zich, tijdens het schrijven van zijnen tweeden brief, bevond, reeds tweemaal aldaar geweest was, volgens Bleek, reeds vóor het schrijven van 1 Cor., volgens Ewald, Reuss en anderen, tusschen het schrijven van 1 en 2 Cor. in. De tekst luidt, in onderscheiding van den receptus, naar de verbeterde en thans algemeen aangenomen lezing, aldus:

> Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν [2]).

De voorstanders eener derde reis verbinden hier πάλιν met

---

1) Einl. S. 393: „Der Apostel ist seit der Absendung unseres ersten Briefes nicht schon wieder zu Corinth gewesen".

2) Zóo Tischendorf, 8va, volgens ℵ. In de 7tima liet hij ἐλθεῖν aan πρὸς ὑμᾶς voorafgaan, wat echter in den zin geen verschil maakt. De receptus τὸ μὴ πάλιν ἐλθεῖν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς is waarschijnlijk als correctuur te beschouwen om πάλιν met ἐλθεῖν te verbinden. Onnoodig, daar, ook zonder dat, deze woorden, ofschoon

ἐν λύπῃ — ὑμᾶς en lezen in die woorden, dat Paulus voor zich zelven besloten had om niet andermaal of nogmaals in droefheid te Corinthe te komen, waaruit dan het gevolg getrokken wordt, dat hij reeds eenmaal in droefheid aldaar geweest was en niet verlangde andermaal onder bedroevende omstandigheden de Corinthiërs te bezoeken. Met dit vroeger bezoek in droefheid kan niet bedoeld zijn het bezoek bij zijn eerste komst te Corinthe gebracht, toen hij, nog vol illusiën ten aanzien van zijne werkzaamheid, aldaar gekomen was, zoodat hij daaraan later nog met geestdrift dacht, 1 Cor. 1 : 4—7; 4 : 14, 15; 16 : 17, 18 [1]). Was derhalve zijn eerste komst niet door droefheid gekenmerkt, dan, meent men, blijft slechts de onderstelling over, dat Paulus, na Corinthe de eerste maal verlaten te hebben, en vóor zijne laatste reis derwaarts, 2 Cor. 12 : 14; 13 : 1; Hand. 20 : 2, van Efeze uit, Corinthe ten tweeden male bezocht had; bij die gelegenheid veel ondervonden had dat hem tot ergernis en droefheid strekte, en nu niet andermaal aan zulk eene slechte ontvangst zich wilde blootstellen. Tegen deze verbinding van πάλιν met ἐν λύπῃ is op zich zelf, van de zijde der grammatica, niets in te brengen, zoodat de mogelijkheid dezer opvatting moet worden toegestemd. Iets anders is het echter de mogelijkheid hiervan te erkennen, iets anders uit deze abstracte mogelijkheid een feit af te leiden, waarvoor, naar wij zagen, geen grond aanwezig is. Dit is te minder raadzaam, daar de voorgestelde verbinding der woorden niet slechts niet de eenig mogelijke is, maar zelfs eene andere met grooter waarschijnlijkheid kan worden aanbevolen (Reiche). Men verbinde namelijk πάλιν met ἐλθεῖν, zooals 1 : 16, en 13 : 2 ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, om van πάλιν ἐλθόντος μου, 12 : 21, waarover straks nader, niet te spreken (verg. ook πάλιν ἀνέβην, Gal 2 : 1). Dat πάλιν van ἐλθεῖν door ἐν λύπῃ gescheiden is, heeft hierin zijn grond, dat de nadruk valt op ἐν λύπῃ, evenals 1 Cor. 4 : 20 : ἐν ῥάβδῳ ἔλθω; De opmerking van Meyer, dat Paulus, bijal-

---

gescheiden, bij elkander behooren. Zie 2 Cor. 1 : 16 en elders, b. v. Matth. 26 : 42; Gal. 4 : 9.

1) Het tegendeel volgt niet uit 1 Cor. 2 : 3. Paulus spreekt hier niet van bedroevende ondervindingen, maar van de bewustheid zijner eigene geringheid en zwakheid, (vgl. 2 Cor. 7 : 15), die hem deed opzien tegen de zware taak, die hij op zich genomen had.

dien hij bedoeld had te schrijven, dat hij besloten had, om, andermaal naar Corinthe komende, er niet in droefheid te komen, zou geschreven hebben: *τὸ μὴ ἐν λύπῃ πάλιν ἐλθεῖν πρ. ὑμ.*, verliest hiermee hare kracht. De hoofdgedachte is hier zijne aanstaande komst, *πάλιν ἐλθεῖν*, evenals *θέλω ἰδεῖν*, 1 Cor. 16 : 7. Paulus wenschte andermaal te Corinthe te komen (*πάλιν ἐλθεῖν*), maar had besloten, er niet *in droefheid* te komen [1]), en vandaar, na *πάλιν*, de vooraanplaatsing van *ἐν λύπῃ* vóor *ἐλθεῖν*. De constructie is hier geheel gelijkvormig aan het in het voorgaande hoofdstuk voorkomende *ἐβουλόμην* — *πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, waar insgelijks *πάλιν* vooropstaat, omdat het „nogmaals komen" de hoofdgedachte is, terwijl *ἀπὸ Μακεδονίας* na *πάλιν* vóor *ἐλθεῖν* staat, omdat het *πάλιν ἐλθεῖν* nader gekwalificeerd wordt als een komen *uit Macedonië.* Naar Corinthe terugkeerende, zou hij *van Macedonië* komen. Zoo ook 2 : 1 : andermaal komende (*πάλιν ἐλθών*), wilde hij niet *in droefheid* komen. In plaats van te vertalen: „ik had besloten, niet *weder of opnieuw met droefheid* tot u te komen (Syn. vert.), verbinde men *ἐν λύπῃ* niet met *πάλιν*, maar met *ἐλθεῖν* en vertale: „niet tot u weder te komen *met droefheid*". Paulus wil zeggen: Dat ik tot hiertoe niet weder te Corinthe geweest ben (*οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρ*), 1 : 23, heeft zijn grond daarin, dat ik besloten had om, als ik andermaal tot u kwam, niet te komen in droefheid, m. a. w. niet zóo te komen, dat ik, door u te bestraffen, u droefheid zou hebben moeten aandoen en hierdoor zelf droefheid ondervinden. Dezelfde gedachte, die P., twee verzen vroeger, had uitgesproken door te schrijven, dat hij, om de Corinthiërs te sparen, niet meer te Corinthe was gekomen, wordt 2 : 1 in een anderen vorm aldus uitgedrukt, dat, bijaldien hij zijn aangekondigd plan om Corinthe te bezoeken, had uitgevoerd, hij dan verplicht zou geweest zijn hen gestreng te bestraffen; en daar dit laatste hem en hun droefheid zou veroorzaakt hebben, had hij besloten zijne reis uit te stellen. Tot deze vrees, dat, in geval hij gekomen ware, hij zou gekomen zijn in droefheid, bestond voor Paulus aanleiding. Wat hij toch, sedert het schrijven

---

1) Reiche, p. 342: „Cupivit apostolus redire ad eos eosque iterum invisere, sed noluit *ἐν λύπῃ*."

van 1 Cor., waarschijnlijk bij monde van den van zijne zending naar Corinthe (1 Cor. 16 : 10) teruggekeerden (2 Cor. 1 : 1) Timotheus [1]), vernomen had aangaande de stemming der Corinthische gemeente te zijnen aanzien, was van dien aard, dat Paulus, overeenkomstig zijn wensch om haar te sparen, besloten had zijn voorgenomen bezoek te Corinthe vooreerst nog uit te stellen, omdat hij er niet komen wilde onder voor hem en de gemeente bedroevende omstandigheden. Nu echter door de berichten van Titus die zwarigheden waren uit den weg geruimd, 2 Cor. 7 : 7, zou hij zijn voornemen volbrengen en tot hen komen, zooals hij dan ook, tijdens het schrijven van zijn tweeden brief, in Macedonië gereed stond om de reis naar Corinthe te aanvaarden.

Nog valt hier op te merken, dat ἔκρινα κτἑ 2 : 1 in doorloopend verband staat met de beide laatste verzen van Hoofdst. I. De Synodale vertaling vangt dus terecht vs 23 met een nieuwen regel aan en verbindt, met afwijking van de gewone indeeling in hoofdstukken, C. 2 : 1 met 1 : 24. Duidelijk is dit uit de plaatsing van δέ achter ἔκρινα. Paulus had op hoogen toon gesproken van de noodzakelijkheid, waarin hij, ware hij te Corinthe gekomen, zich zou bevonden hebben om de gemeente te bestraffen. Laadde hij hierdoor den schijn op zich, als matigde hij zich aan om over de gemeente heerschappij te voeren; hij haast zich dien schijn van zich af te werpen en een zachter toon aan te slaan. Neen, niet om heerschappij te voeren was het hem te doen. Hij bedoelde toch niets anders te zijn dan medewerker hunner blijdschap; maar (δέ adversatief) hij had voor zich zelf besloten (ἔκρινα δέ) om, als hij andermaal kwam, niet in droefheid te komen. Hangt 2 Cor. 2 : 1 zóo samen met 1, 23, 24, dan volgt uit het over vs. 23 door ons opgemerkte, dat uit 2 : 1, evenmin als uit 1 : 23, een reeds vroeger plaats gehad hebbend tweede

1) Van de aankomst van Timotheus te Corinthe, zijn wedervaren aldaar en zijn terugkeeren tot Paulus geven onze twee brieven geen bericht. Dat de zending ten doel had zijne terugkomst, om van de gemeente tijding te ontvangen, blijkt uit 16 : 11 ἐκδέχομαι αὐτόν. Het stilzwijgen hierover in onze beide brieven versterkt de ook in plaatsen van 2 Cor. doorstralende waarschijnlijkheid, dat P. tusschen 1 en 2 Cor. een thans niet meer voorhanden brief aan de Corinthiërs geschreven heeft, in welken hij van de terugkomst van Timotheus en zijn wedervaren te Corinthe melding kan gemaakt hebben.

bezoek te Corinthe kan afgeleid worden. De door ons gegeven verklaring van 2 Cor. 2 : 1 wordt ondersteund door het feit, dat Paulus, na van het ergerlijk gedrag der Corinthiërs te zijnen aanzien te zijn onderricht, in plaats van zelf te komen, of den misschien te vreesachtigen Timotheus, 1 Cor. 16 : 10 opnieuw te zenden, Titus, een volbloed heiden-christen, naar Corinthe afgevaardigd en waarschijnlijk aan dezen een bestraffend schrijven aan de Corinthiërs meegegeven had. Van zulk een brief, niet te verwarren met 1 Cor. (Meyer en and.), maakt hij melding 2 Cor. 2 : 3, 4 ; 7 : 8, 12 en verklaart, dat hij „dezen onder veel druk en benauwdheid des harten en met vele tranen" geschreven had, 2 : 4, wat op den eersten brief aan de Corinthiërs niet slaan kan [1]. Had hij in dien tusschen 1 en 2 Cor. inliggenden brief hen bedroefd, 2 Cor. 2 : 2 en 7 : 8, 11 (*ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ*), dit was geschied, opdat hij, als hij persoonlijk kwam, geen droefheid hebben zou (*ἵνα μὴ, ἐλθὼν, λύπην σχῶ*). Had hij harde waarheden geschreven, hij had dit niet gedaan om hen door verwijtingen te bedroeven, maar opdat zij de liefde zouden kennen, die hij bovenal hun toedroeg, 2 : 4, en hij verblijdde zich nu, dat, zoo al die brief een korte poos hen bedroefd had, die droefheid hen tot inkeer gebracht had, 2 Cor. 7 : 8 verv. Uit de omstandigheid, dat Paulus dezen thans verloren brief had geschreven, „opdat hij", persoonlijk komende, „geen droefheid hebben zou", 2 : 3, blijkt derhalve duidelijk, dat hij, in plaats van, gelijk men uit 2 Cor. 2 : 1 gemeend heeft te mogen afleiden, wegens het te Corinthe voorgevallene, in persoon zich naar Corinthe te hebben begeven, integendeel getracht heeft, om vóor en aleer hij zijn herhaaldelijk aangekondigd tweede bezoek aan de Corinthiërs bracht, door middel van een brief in de stemming der gemeente eene verandering ten goede te brengen, die het hem mogelijk, zou maken, opnieuw met een verruimd hart en niet *ἐν λύπῃ* onder hen te verkeeren. Dit laatste wenschte hij te voorkomen, en juist *daarom* (*αὐτὸ τοῦτο*, 2 : 3) [2]) had hij,

---

1) Zie over het bestaan van dezen brief Bleek, Neander, Credner, Olshausen, Ewald, Hausrath en van der Meulen, t. a. p.

2) De Wette vertaalt: „eben desshalb" en beroept zich hiervoor op Plato, Protag. p. 310 E: *ἀλλ' ἀυτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἥκω*. Zie ook Sympos., 204 A: *αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία*, en voorts Matth. Gramm., § 470, 7.

in plaats van zelf te komen, zich schriftelijk tot de Corinthiërs gewend. Met dezen wensch om niet in droefheid te komen stemt dan ook overeen zijne blijdschap over de gunstige tijdingen, die Titus hem uit Corinthe overbracht, 7 : 6, 7; 8: 13—16. Ook uit het schrijven van dezen vermanenden brief blijkt dus, dat Paulus, na het sedert 1 Cor. te Corinthe voorgevallene, laat staan van naar Corinthe te gaan, er zelfs niet aan gedacht heeft, ter bestraffing zijner tegenstanders, zich in persoon derwaarts te begeven.

Groot gewicht leggen de voorstanders van de ondergestelde derde reis naar Corinthe op 2 Cor. 12: 14: *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο*[1]) *ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*. Met Bleek, Neander, Rückert, Anger, Wieseler en Meyer verbinden zij *τρίτον τοῦτο* met *ἐλθεῖν* en vertalen dienvolgens: „Zum dritten Male zu euch zu kommen bin ich jetzt bereit." De woordvoeging laat echter deze verbinding kwalijk toe. Had P. willen zeggen, dat hij bereid was om ten derdenmale te komen, dan zou hij geschreven hebben: *ἰδοὺ ἑτοίμως ἔχω τὸ τρίτον τοῦτο ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*. Meyer, op dit punt (zie zijne bovenaangehaalde aanteekening op 1 Cor. 16 : 7 en 2 Cor. 2 : 1) anders zoo nauwgezet, stapt hier over dit bezwaar luchtig heen en geeft in zijne inleiding op de Cor. en Comm. t. a. p. als reden voor zijn verklaring niets anders op, dan dat de verbinding van *τρίτον* met *ἐλθεῖν*, in verband met de verzekering, dat hij, wanneer hij kwam, hun niet tot last zijn zou", geëischt wordt door den samenhang. „Auf die dritte *Bereitschaft*" zu kommen", zegt hij, „kam, nach dem Contexte gar nichts an, — denn nur *hinzugekommen* hat er die Leser belästigen können", m. a. w. P. kon niet schrijven, dat hij ten derdenmale bereid was te komen, want van dat enkel *bereid* of *voornemens* zijn kon niemand te Corinthe last hebben, en derhalve kon hij alleen met het oog op zijn *ten derde male komen* verzekeren, dat hij hun niet tot last zou zijn. — Dit bezwaar zou misschien gelden kunnen tegen hen, die *ἑτοίμως*

---

1) Meyer schrapt hier *τοῦτο*, als „Zusatz" uit 13 : 1 en maakt zich hierdoor zijne „derde reis" gemakkelijk. Voor de weglating in den Receptus pleiten echter slechts sommige HSS. Tischendorf heeft het met recht behouden op voorgang van ℵ A B F G en vele anderen HSS, vertalingen en patres. Ook D en E hebben *τοῦτο*, maar plaatsen het voor *τριτον*.

ἔχειν opvatten in de beteekenis van *bereit sein*, *Bereitschaft*. (De Wette). Maar is dit de beteekenis van ἑτοίμως ἔχειν? Paulus wil met ἑτοίμως ἔχειν niet zeggen: „ik ben ten derde male *bereid*, d. i. *willens* of *voornemens*", maar: „*ik sta gereed* (Syn. vert.) of *ik sta klaar* om tot u te komen" (παρεσκεύασμαι ἐλθεῖν Chrysost.), met welk laatste woord ἑτοῖμος dan ook elders in dezen brief wordt afgewisseld, 2 Cor. 9 : 3 en 5. Paulus was, toen hij dit schreef, niet slechts, gelijk de vorige malen, 1 Cor. 16 : 7, 2 Cor. 1 : 15, *bereid*, *van zins* of *voornemens* naar Corinthe te gaan, maar stond gereed zijn voornemen uit te voeren (verg. 9 : 4). Hij wil zeggen: „nu, ten derden male, kondig ik mijne komst niet, gelijk vroeger, aan, maar *sta ik gereed te komen*. In dien zin wordt de verheerlijkte Christus 1 Petr. 4 : 5 gezegd ἑτοίμως ἔχειν κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, d. i. niet *bereid* of *willens* te zijn te oordeelen, maar, met het oog op zijne ophanden zijnde parusie, *gereed* of *klaar te staan*, zijn ambt als rechter te aanvaarden. Ook Hand. 21 : 13 duidt dezelfde uitdrukking eene gezindheid aan, waarop Paulus *gereed stond* de daad zelve te doen volgen. In deze beteekenis komt de verwante uitdrukking ἐν ἑτοίμῳ ἔχειν ook 2 Cor. 10 : 6 voor en bij Polybius, II : 34, om aan te duiden, dat de troepen *klaar stonden*, en ἑτοῖμος bij Herodotus, VIII : 96: ἑτοῖμοί ἔσαν ἐς ἄλλην ναυμαχίην (zij stonden *gereed* of *klaar* tot een nieuwen zeeslag) en IX : 47: ἑτοῖμοί εἰμεν ποιέειν ταῦτα, d. i. niet slechts: „wij zijn *bereid*," maar sterker: „wij *staan gereed* dit te doen", zooals uit hetgeen volgt blijkt. Vgl. V : 31.

Was nu Paulus niet slechts *bereid*, maar *stond hij gereed* te komen, en viel er dus nu aan zijne komst niet te twijfelen, dan kon hij, met het oog op zijne nu werkelijk te verwachten komst, verzekeren, dat hij hun (evenmin als de eerste maal) tot last zou wezen, en vervalt hiermee het bezwaar van Meyer tegen de verbinding van τρίτον τοῦτο met ἑτοίμως ἔχω.

Tegen de verbinding van τρίτον met ἐλθεῖν pleit voorts, behalve het bezwaar, aan de woordvoeging ontleend, ook dit, dat voor de kwalificatie van zijne komst als *de derde* niet de minste reden bestond. Paulus zou komen; maar of dit voor de derde maal zijn zou, deed niets ter zake. Wij komen op dit bezwaar terug bij de behandeling van 2 Cor. 13 : 1.

De Synodale vertaling: „ik sta gereed, ten derdenmale tot

u te komen", ofschoon zij ἑτοίμως ἔχειν door „gereed staan" goed teruggeeft, geeft echter, evenmin als de door Meyer afgekeurde „ik ben bereid enz.", rekenschap van τοῦτο. De vertaling moet luiden: „deze derde maal" of: „nu, ten derdenmale, sta ik gereed, enz." De zin wordt dan: „ditmaal, de derde maal dat ik mijne komst in uw midden aankondig, blijft het niet, gelijk vroeger, bij eene aankondiging, maar sta ik gereed mijn voornemen te volbrengen". Wat De Wette opmerkt, dat men historisch niet kan aanwijzen, dat Paulus zich *driemaal* heeft voorgenomen naar Corinthe te gaan, aangezien zijn tegenwoordig reisplan niet van het vorige 1 Cor. 16 : 7 verschilde, maar slechts eene vernieuwing van hetzelfde plan was, moge de opvatting betreffen van ἑτοίμως ἔχω in den zin van „ik ben voornemens", waartegen de opmerking van De Wette gericht is, maar niet de door mij gegevene verklaring: „tweemaal was ik van plan te komen en heb het voornemen daartoe aangekondigd, zonder het te volbrengen; deze derde maal blijft het niet bij eene aankondiging, maar sta ik gereed mijn voornemen uit te voeren." Dit laatste nu, eene driewerf herhaalde aankondiging zijner komst, laat zich historisch zeer goed aanwijzen. De *eerste* maal toch had hij zijn voornemen, om Corinthe opnieuw te bezoeken, aangekondigd in een thans verloren brief, waarop, gelijk wij gezien hebben, ἐν παρόδῳ 1 Cor. 16 : 7 en 2 Cor. 1 : 15, 16 terugwijzen. Daarna had hij zijn plan gewijzigd en aan de Corinthiërs geschreven, dat hij wenschte hun thans niet in het voorbijgaan een bezoek te brengen, maar rechtstreeks, zonder zich in Macedonië op te houden, naar Corinthe te komen en alsdan eenigen tijd er te blijven, 1 Cor. 16 : 5, 7. Dit was de *tweede* aankondiging. Nu voor de *derde* maal zijn komst aankondigend, zou het niet bij zeggen blijven, maar stond hij in Macedonië klaar om, zonder verwijl, zijn reis naar Corinthe te volbrengen, aangezien nu, ten gevolge der betere tijdingen door Titus ontvangen, aan zijne komst niets langer in den weg stond.

Nog blijft te bespreken over de vertaling: Zie ik sta ten derdemale gereed om tot u te komen" (Grotius). Deze vertaling heeft voor, dat zij τὸ τρίτον met ἑτοίμως ἔχω verbindt, maar ook zij laat τοῦτο niet behoorlijk tot zijn recht komen. Daarenboven had Paulus niet driemaal gereed gestaan te komen,

zooals uit deze woordvoeging zou volgen. De beide vorige malen mocht hij *willens* en *van plan* geweest zijn te komen, maar stond hij niet gereed (οὐχ ἑτοίμως εἶχεν), en had hij nog geene *aanstalte* tot zijne komst gemaakt. Paulus wil dus evenmin zeggen, dat hij „thans *bereid* of *voornemens* was, ten derdenmale te komen", als dat hij „ten derdenmale gereed stond te komen." Tweemaal had hij zich voorgenomen te komen en van dat voornemen kennis gegeven; ditmaal, τὸ τρίτον, was hij niet enkel bereid om te komen, maar stond hij tot de afreis gereed.

Voor deze verklaring pleit ook 13 : 1 : τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. De voorstanders eener derde reis vertalen: „Nu kom ik ten derden male tot u" (Syn. vert.). De woordvoeging echter eischt de vertaling: „Ditmaal, ten derdenmale, kom ik". Ook hier valt niet te denken aan een ten derdenmale opgevat *voornemen* om te komen, als had P. willen zeggen: driemaal heb ik mij voorgenomen te komen, nu echter kom ik en voer mijn voornemen uit (dieses dritte Mal in der Reihe der euch oben vorgelegten Entwürfe komme ich (Lange), wat Meyer als „sprachwidrig" afwijst. Evenmin beteekent ἔρχομαι, dat Paulus ten derdenmale „im Begriff war zu kommen" (De Wette), want de beide vorige malen was hij nog niet „im Begriff" geweest te komen, maar was het bij eene aankondiging gebleven.

Worden deze beide laatste verklaringen met recht door Meyer afgewezen, zijne eigene vertaling: „zum dritten Mal komme ich dasmal" is evenmin boven bedenking verheven. Hij beroept zich hiervoor op Joh. 21 : 14, Herod. 5 : 6 en LXX Richt. 16 : 15. Deze plaatsen bewijzen echter niets dan dat 13 : 1 grammatisch deze vertaling toelaat. De aangehaalde voorbeelden staan echter met 2 Cor. 13 : 1 en 12 : 14 niet gelijk. Aan τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη, Joh. 21 : 14 gaan twee vroeger plaats gehad hebbende verschijningen van Jezus aan zijne leerlingen, 20 : 19 en 26 vooraf. Ditmaal, aan de zee van Tiberias openbaarde hij zich ten derdenmale. Op τέταρτον δὴ τοῦτο ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν ἀφικόμενοι Δωριέες volgt bij Herodotus de vermelding van drie vroegere invallen, door de Doriërs in Attica gedaan. Nu deden zij ten vierdenmale een inval (οὕτω τέταρτον τότε ἐσέβαλον ἐς Ἀθήνας). Richt. 16 : 15 zegt Delila tot Simson: gij hebt nu voor de derde maal den spot met mij

gedreven (LXX: τοῦτο τρίτον ἐπλάνησάς με), nadat hij, volgens het verhaal, haar reeds tweemaal misleid had. Op al deze plaatsen is de vermelding van de zooveelste maal behoorlijk gemotiveerd. Maar welke reden kon Paulus hebben, om, bij de aankondiging zijner ophanden zijnde komst, aan de Corinthiërs te berichten, dat deze komst *de derde* was? Dit wist men te Corinthe, ook in het geval dat Paulus een derde bezoek zou brengen, zeer goed en er bestond niet de minste reden om hun dit niet slechts eens, 2 Cor. 12 : 14, maar nogmaals 13 : 1 te doen opmerken. Ook De Wette, hoewel geneigd, hier de aankondiging te lezen van eene *derde* komst, ziet zich genoopt op te merken: „nur sieht man keinen Grund, warum er diese Ankunft als die dritte zählt, da die erste durchaus nicht hieher gehört." De verklaring van Meyer moge niet „sprachlich unrichtig" zijn, maar zij maakt de woorden van Paulus tot eene niets beteekenende phrase. Daarentegen heeft τρίτον τοῦτο, vooraan geplaatst, groote beteekenis en nadruk, bijaldien Paulus heeft willen zeggen: Tweemaal heb ik u van mijn voornemen kennis gegeven, dat ik komen zou, maar kwam het niet tot uitvoering: de *eerste* maal niet, omdat ik u niet maar even *in het voorbijgaan* wilde zien, 1 Cor. 16 : 7, maar eenigen tijd onder u verblijven; de *tweede* maal niet, omdat ik, ware ik gekomen, u streng zou hebben moeten bestraffen, en u dit leed wilde besparen en niet in droefheid tot u komen, 2 Cor. 1 : 23 en 2 : 1; *ditmaal* echter, nu voor de derde maal, dat ik mijn komst aankondig, blijft het niet bij voornemens, maar kom ik. Paulus schrijft daarom niet ἐλεύσομαι, zooals 1 Cor. 4 : 19 en 16 : 5, verg. vs. 12, maar ἔρχομαι, omdat hij, op reis naar Corinthe zijnde, nu werkelijk gereed stond, de reeds tweemaal uitgestelde reis naar Corinthe te volbrengen. Schreef hij dus vroeger: ἐλεύσομαι, nu heet het: ἔρχομαι; nu stel ik het niet langer uit, maar kom ik.

Om dit nog nader te bevestigen, bedient zich Paulus van een uitspraak, aan Deut. 19 : 5 ontleend: „in den mond (op het woord) van twee en drie getuigen zal iedere zaak vaststaan." De meening, dat de apostel hier het oog heeft op zijn drie veronderstelde *reizen* naar Corinthe (Bleek, Billroth, Olshausen, Neander), houdt geen steek, ten zij hij had willen zeggen, dat het bij deze derde komst zou blijven en dat hij daarna niet meer komen zou, waartoe

geen reden bestond, of men moest Paulus den kleingeestigen toeleg willen toekennen, om niet meer dan hoogstens driemaal (een heilig getal) Corinthe te bezoeken. Daarenboven zou het ongepast geweest zijn de drie reizen met twee of drie getuigen te vergelijken. Verwerpelijk is insgelijks de verklaring, na Erasmus, door Rückert, Wieseler en Meyer voorgedragen, dat Paulus plan had, om, bij zijne komst te Corinthe, de geschillen tusschen hem en de Corinthiërs gerezen, als eene rechtzaak te behandelen en, overeenkomstig de wet, door de uitspraak van twee of drie getuigen te laten beslechten. „Bei dieser meiner dritten Anwesenheit soll nun nicht weiter geschont — sondern kurzen Process gemacht werden" (Meyer). Om toch van de ongerijmdheid niet te spreken, dat een man als Paulus, gewoon om het recht der geheele gemeente te eerbiedigen (1 Cor. 5 : 4; 9 : 2; 10 : 15; 2 Cor. 1 : 23), door de uitspraak van twee of drie personen gemeenteaangelegenheden zou hebben willen doen beslissen en hiertoe nog wel zich beroepen hebben op een artikel der Mozaïsche wet, hij, voor wien die wet als bindende letter geen rechtskracht meer bezat, 2 Cor. 3 : 6, 7, 9, en dat in eene heiden-christelijke gemeente, — was er, toen Paulus dezen brief schreef, geen twistzaak meer te beslissen. De Corinthiërs toch hadden, blijkens het door P. ontvangen bericht van Titus, berouw getoond over hun gedrag, 2 Cor. 1 : 5—11; 7 : 7 verv. en zelf, op den schriftelijken eisch van Paulus, den beleediger terecht gesteld, 2 Cor. 2 : 6, 9, zoodat Paulus nu, meer dan volkomen voldaan, vs 7 en 8, met een verruimd hart naar Corinthe gaan kon. Bestond er desniettegenstaande voor P. vrees, dat, als hij kwam, het zou blijken, dat veler gedrag nog altijd te wenschen zou overlaten, 2 Cor. 12 : 21, tegen hen zou P. niet, door *getuigen* gerugsteund, bij wijze van proces, maar *zelf* optreden, naar de macht, die de Heer hem gegeven had ter opbouwing der gemeente, vs. 10 en in de wijze van zijn bestraffen doen blijken, dat Christus in hem sprak, vs. 3. De verklaring van Meyer kan dus, als eene curiositeit, gerust terzijde gesteld worden. Het citaat, aan Deuteronomium 19 : 5 ontleend, is enkel spreekwoordelijk te nemen. „Door twee of drie getuigen krijgt een zaak haar beslag", „cum jam bis terve id dixerim, tandem ratum erit (Grotius). Twee- en driemaal iets zeggen, dat is

doen. Wil men de vergelijking met twee of drie getuigen vasthouden, dan kan zulks met veel meer recht geschieden ten aanzien van de nu ten derdenmale herhaalde *aankondiging* zijner komst, dan van zijne drie *reizen*. Reeds tweemaal en nu ten derdenmale was Paulus in zijne brieven als getuige opgetreden zijner aanstaande komst; nu, voor de derde maal van zijne komst getuigende, zou hij zijn bezoek niet langer uitstellen, nu zou hij stellig komen en niemand langer kunnen zeggen: „Paulus zal niet komen", 1 Cor. 4 : 18, of: „Paulus is een man, wiens woord ja en neen te gelijk is", 2 Cor. 1 : 17, 18, óf: „in zijne brieven spreekt hij bout, maar als hij de menschen vóor zich heeft (κατὰ πρόσωπον) is hij zwak en zijn woord onbeduidend", 2 Cor. 10 : 1, 10, maar zou hij, bij zijne nu stellige komst, het bewijs leveren, dat, als het op bestraffen aankwam, hij de weerspannigen niet ontzag.

Nog heeft men zich ten gunste van de vermeende derde Corinthische reis beroepen op 2 Cor. 12 : 21: φοβοῦμαι μὴ πάλιν ἐλθόντος μου [1]) ταπεινώσει [2]) με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς. Meyer verbindt hier, in navolging van Bleek, πάλιν met al het volgende; anderen alleen met ταπεινώσει (ταπεινωσῇ) en interpungeeren: μὴ πάλιν, ἐλθόντος μου, ταπεινώσει με ὁ θεός μου. De Synodale vertaling heeft dienovereenkomstig: „ik vrees, dat mijn God mij, als ik kom, bij u wederom vernedere". Zóo geconstruëerd, zouden deze woorden inhouden, dat Paulus reeds eenmaal te Corinthe eene vernedering ondergaan had, en zou hieruit blijken, daar zulk eene persoonlijke vernedering bij zijn *eerste* verblijf te Corinthe niet had plaats gehad, dat Paulus bij een *tweede* bezoek aldaar zulk eene vernedering zich had moeten laten welgevallen en nu, met het oog hierop, de vrees te kennen geeft, dat, onder Gods beschikking, door hunne wederspannigheid en de miskenning zijner apostolische waardigheid een nieuwe vernedering hem, bij zijne aanstaande komst, te wachten stond.

Tegen deze opvatting bestaat op zich zelf geen grammatikaal

---

1) Zóo Tischendorf, 8va en Meyer t. a. p. De recepta ἐλθόντα με is onnoodige correctie.

2) Tischendorf en Meyer. And. ταπεινωσῇ, wat insgelijks uit zucht tot correctie is geschreven. Μή cum indic. wordt insgelijks aangetroffen Luc. 11 : 35, Col. 2 : 8 en Gal. IV : 11, evenals hier, achter φοβοῦμαι.

bezwaar (zie Winer, Gramm. 6te Ausg. S. 488). Evenmin bestaat er bezwaar tegen de vertaling, volgens welke Paulus de vrees koestert, dat God hem, als hij andermaal te Corinthe kwam, zou vernederen, door hem namelijk de teleurstelling te bereiden, dat de Corinthische zondaars zich niet zouden laten gezeggen, waarop ook het volgende πενθήσω wijst. Aangezien echter Paulus gewoon is, in zinsneden, waar πάλιν en ἐλθεῖν te samen voorkomen, beide woorden te verbinden (zie 2 Cor. 1 : 16, en het vroeger door ons opgemerkte ten aanzien van 2 Cor. 2 : 1) en zelfs onmiddellijk daarop πάλιν ἐλθών afwisselt met ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, 2 Cor. 13 : 2, verdient de verbinding van πάλιν met ἐλθόντος μου, door Wieseler en De Wette voorgestaan, de voorkeur. Ook de corrector dezer woorden, die in D E K L enz. voor πάλιν ἔλθοντος μου in plaats stelde πάλιν ἐλθόντα με, las hier geen andere verbinding. Ook zou het in het tegenovergestelde geval zoo al niet noodwendig, althans natuurlijker zijn, dat Paulus geschreven had: μή, ἐλθόντος μου, πάλιν με ταπεινώσει ὁ θεός μου. Voor de verbinding van πάλιν met ταπεινώσει pleit niet, dat Paulus, vs. 20, alleen ἐλθών schreef, want het ἐλθεῖν dat Paulus aankondigt, 1 Cor. 4 : 19, 20; 11 : 34; 16 : 35; 2 Cor. I : 23; 2 : 1, 3; 12 : 14, was werkelijk, ook zonder dat hij πάλιν telkens behoefde te herhalen, eene *vernieuwde* komst, en daarom wordt het enkele ἐλθεῖν ook weder 13 : 2 met ἐλθεῖν εἰς τὸ πάλιν afgewisseld. In dezen staat van zaken is het gewaagd, om, niettegenstaande de meerdere waarschijnlijkheid der verbinding van πάλιν met ἐλθόντος μου, uit deze woorden het besluit te trekken, dat Paulus, ná zijne eerste komst, tijdens het schrijven van zijnen tweeden brief, reeds voor de *tweede* maal te Corinthe geweest was en bij die gelegenheid de vernedering had ondergaan, dat de Corinthiërs, in plaats van naar hem te luisteren, hem smadelijk bejegend hadden. Zulk eene smadelijke bejegening was hem wedervaren, doch niet tijdens zijn verblijf te Corinthe, maar in zijne afwezigheid, en niet ten gevolge van persoonlijke ervaring, maar door het bericht van Timotheus droeg Paulus hiervan kennis. De hem aangedane beleediging deed hem dan ook den brief schrijven, waarop 1 Cor. 2 : 3, 4 en 7 : 8 wijzen, doch gaf hem, zooals boven is aangetoond, geen aanleiding tot eene opzettelijke reis. Paulus uit dus, 2 Cor. 12 : 21, de vrees,

dat het God wellicht behagen zou, hem bij zijne aanstaande wederkomst de voor een apostel des Heeren grievende vernedering te doen ondervinden, dat zijn ophanden bezoek te Corinthe mocht blijken voor velen vruchteloos te zijn.

Het laatste bewijs voor eene derde komst van Paulus te Corinthe heeft men gevonden in 2 Cor. 13 : 2: *προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσι καὶ τοῖς λοίποις πᾶσιν, ὅτι, ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι.* Tot dat einde wordt tweeërlei weg ingeslagen: óf zóo, dat *προείρηκα* op zijn tweede *bezoek* betrekkelijk gemaakt én *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον* vertaald wordt: „zooals toen ik ten tweedenmale tegenwas" [1]), waaruit dan wordt afgeleid, dat Paulus vóor het afzenden van dezen brief reeds tweemaal te Corinthe geweest was en dat dus zijne nu aanstaande komst de derde zijn zou; óf zóo, dat *προείρηκα* betrekkelijk wordt gemaakt op zijne vorige (de tweede) komst; *προλέγω*, te verstaan van hetgeen hij thans schreef, alleen met *τὸ δεύτερον* verbonden wordt en *ὡς παρὼν* door onderscheidingsteekens van *προείρηκα* en *τὸ δεύτερον* gescheiden wordt. Zóo de Synodale vertaling: „ik heb het te voren gezegd en zeg het vooruit, alsof ik tegenwoordig ware, ten tweedenmale enz." Tegen de opvatting van Wieseler en Meyer bestaat het bezwaar 1⁰ dat *ὡς* in de beteekenis van *καθὼς ὅτε* genomen wordt en dat Paulus in dit geval duidelijker zou geschreven hebben: *καθώς ὅτε τὸ δεύτερον παρήμην* of *παρεγενόμην* (verg. 1 Thess. 3 : 4; 2 Thess. 3 : 10; 2⁰ dat *προλέγειν* in twee verschillende beteekenissen wordt genomen, *προείρηκα* van hetgeen Paulus vroeger mondeling *gezegd*, *προλέγω* daarentegen van hetgeen hij thans bezig was te *schrijven* [2]); 3⁰ dat, bijaldien Paulus eenvoudig had willen verwijzen naar iets wat hij, bij gelegenheid van zijn vorig bezoek, gezegd had, hij den historischen aoristus *προεῖπον*, Gal. 5 : 21 en niet het perfectum zou gebruikt hebben (verg. Gal. 1 : 9); 4⁰ dat zoodoende *παρών* van *ἀπών* wordt afgescheiden, waarmee het elders bij Paulus wordt verbonden (verg. 1 Cor. 5 : 3). Bij

1) „Wie anwesend das zweite Mal" (Wieseler); of „wie bei meiner zweiten Anwesenheit (Meyer), „sicut feci cum secundo vobiscum essem" (Erasm.).

2) De corrector heeft deze inconcinniteit gevoeld en daarom in sommige HSS aan *ἀπὼν νῦν* het woord *γράφω* toegevoegd. Zoo ook Chrysostomus, die *προλέγω* verklaart door *λέγω διὰ τῆς ἐπιστολῆς*.

deze spraakkunstige bezwaren komt eindelijk, 5° de onwaarschijnlijkheid, dat Paulus, wiens tweede vermeende komst te Corinthe ondersteld wordt ten doel gehad te hebben, de Corinthiërs over hun onwaardig gedrag persoonlijk terecht te zetten, in plaats hiervan, bij die gelegenheid hun enkel zou aangezegd hebben: als ik weder kom, dan zal ik u niet sparen (Wieseler). Waartoe diende in dit geval zijn komen? Dan had hij immers verstandiger gedaan van te Efeze te blijven, terwijl hij, door nu de bestraffing, waar het hem om te doen was, uit te stellen, terecht den schijn op zich geladen zou hebben, dat hij wel forsch in zijne brieven, maar, tegenwoordig zijnde, ταπεινός was (2 Cor. 10: 1) en den moed niet had om zich te laten gelden. Meyer zelf heeft deze zwarigheid gevoeld: „die Gründe *weshalb* Paulus bei seiner zweiten, gewiss sehr kurzen Anwesenheit geschont hat sind uns so wenig bekannt, wie u. s. w." Tegen de Synodale vertaling bestaan gedeeltelijk dezelfde bezwaren. Bepaaldelijk geldt tegen de verbinding van τὸ δεύτερον alleen met προλέγω, 1° dat, bijaldien Paulus had willen zeggen, dat hij thans herhaalde wat hij reeds vroeger gezegd had het van zelf sprak, dat hij het nu *ten tweedenmale* zeide, waardoor τὸ δεύτερον achter προλέγω overbodig wordt; 2° dat προείρηκα en προλέγω bij elkander behooren (verg. Gal. 1 : 9: ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω); 3° dat het gedwongen is om ὡς παρών door een leesteeken van τὸ δεύτερον te scheiden en met het meer verwijderde προλέγω te verbinden.

Ter rechte verklaring dier woorden merken wij op: 1° προείρηκα is in dezelfde beteekenis te nemen als προλέγω, en daar het laatste een zeggen aanduidt van Paulus in zijne afwezigheid door middel van den brief, dien hij bezig is te schrijven, moet προείρηκα geacht worden insgelijks terug te slaan op iets, dat hij vroeger *schriftelijk* had aangekondigd [1]); 2° ὡς παρών staat

---

1) Verg. Gal. 5 : 3 en προείρηκα, 2 Cor. 7 : 3, wat volgens Meyer, op 6 : 11 f. terugslaat. Anders oordeelt hij in zijne aanteekening op Gal. 1 : 9, waar hij προειρήκαμεν betrekkelijk maakt op hetgeen Paulus bij zijn tweede bezoek, Gal. 4 : 13, Hand. 18 : 23, hun mondeling gezegd had. Wij vragen echter: had Paulus bij zijn tweede bezoek reeds aanleiding gehad om zoo forsch te spreken en werd de gemeente reeds destijds verontrust door Joodsch-christelijke zendelingen, die een ander evangelie als dat van Paulus predikten? Volgens den Galaterbrief had dit eerst plaats gehad, nadat Paulus er voor de tweede maal geweest was. Zie De Wette, *Kurze Erklärung*, Einl. § 2.

niet op zich zelf, maar behoort bij τὸ δεύτερον en moet dus vertaald worden, niet: *als toen*, maar: „*alsof* ik ten tweedenmale [1]) tegenwoordig was." Te vergelijken is hiermee de wijze, waarop Paulus ook elders in zijne afwezigheid zich zelven als tegenwoordig voorstelt. Zóo 1 Cor. 5 : 3: ἐγὼ μὲν γὰρ, ἀπὼν [2]) τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν παραδοῦναι κτἑ. 3⁰ Het perfectum προείρηκα duidt aan, dat Paulus niet enkel historisch wil herinneren, dat hij het hier aangekondigde reeds bij eene vroegere gelegenheid had gezegd, maar dat het bij het reeds vroeger, eens of meermalen, in zijne brieven gezegde bleef, verg. 2 Cor. 7 : 3, waarom hij dan ook met προείρηκα een προλέγω verbindt. 4⁰ Καὶ ἀπὼν νῦν beteekent: „al ben ik thans afwezig", met terugslag op ὡς παρών: „ik heb het gezegd en zeg het, al ben ik thans afwezig, even pertinent, alsof ik tegenwoordig ware". Vs 2 houdt dienvolgens in: 1⁰ Paulus had den onbekeerden te Corinthe reeds te voren (schriftelijk) aangezegd (προείρηκα), dat hij, bij zijne aanstaande komst, hen niet sparen zou; 2⁰ wat hij hun toen had aangezegd zegt hij hun nogmaals aan, vóor dat, hij persoonlijk kwam (προλέγω). 3⁰ Wat hij hun vroeger *in zijne afwezigheid* had aangezegd en nu bij herhaling aankondigde, had dezelfde beteekenis en kracht, alsof hij reeds, zooals nu stond te gebeuren, ten tweedenmale tegenwoordig was.

Vraagt men, op welke vroegere schriftelijke aankondiging προείρηκα betrekking heeft, dan kan Paulus hier voor oogen gehad hebben hetzij plaatsen als 1 Cor. 4 : 21 (De Wette),

---

De zwarigheid om vs. 9 op vs. 8 betrekkelijk te maken, aan προειρήκαμεν ontleend, waarvoor P. in dit geval, volgens Meyer, εἰρήκαμεν zou geschreven hebben, wordt weggenomen door de onderstelling, dat P., na het anathema in vs. 8 uitgesproken te hebben, de pen heeft neergelegd en daarna in vs. 9 het in vs. 8 geschrevene weer opvat. In dit geval vange met vs. 9 eén nieuwe regel aan en vertale men: wat ik hiervoren gezegd heb houd ik vol (perfect.) en zeg ik ook nu nog eens", enz.

1) Dit „*ten tweedenmale*" is hier niet „ziemlich lästig" (De Wette), maar slaat op het tweede bezoek, dat Paulus thans op het punt was aan de Corinthiërs te brengen.

2) Zóo te lezen met Tischendorf, ed. 8 en Meyer ad. h. l., volgens ℵ, met weglating van ὡς voor ἀπών, zooals de Rec. heeft en T. vroeger, ed. 7, in weerwil van A B C D, liet drukken, toen hij bij zijne recensie den Sinaiticus nog niet geraadpleegd had.

waar hij de hoop koestert van zich niet genoodzaakt te zullen zien om te komen met eene roede, wat de bedreiging insloot, dat hij, wanneer zij in hunne verkeerdheid volhardden, hen, bij zijne komst, niet sparen, maar streng bestraffen zou; hetzij eene bedreiging, voorkomende in meergemelden, kort te voren aan de Corinthiërs geschreven scherpen brief; hetzij plaatsen in dezen zelfden brief, zooals 2 Cor. 1 : 23, waarop *οὐ φείσομαι*, 13 : 2, of het kort voorafgaande, waarop *τοῖς προημαρτηκόσιν*, 13 : 2, verg. *τῶν προημαρτηκότων*, 12 : 21, schijnt terug te wijzen. Is dit de zin der woorden, moet, afgezien van bijzaken waarover het verschil niet loopt, *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον* vertaald worden: „als ware ik ten tweedenmale tegenwoordig", dan blijkt hieruit, dat Paulus, wel verre van hier te gewagen van een *tweede* bezoek, vóor het schrijven van dezen brief te Corinthe gebracht, integendeel zijne nu op handen zijnde komst (*ἐλθεῖν εἰς τὸ πάλιν*) als een *τὸ δεύτερον παρεῖναι*, en dus de reis naar Corinthe, die hij thans gereed stond te ondernemen, niet als zijne *derde*, maar als zijne *tweede* reis heeft voorgesteld.

Ik heb bij deze historisch-exegetische studie geen gebruik gemaakt van het verhaal der Handelingen. De onnauwkeurigheid van vele berichten omtrent Paulus en het tendentieuse der verhalen veroorloofden niet, ter beslissing van dit vraagstuk, ons op het gezag van dit boek onvoorwaardelijk te beroepen. Intusschen mag niet onopgemerkt blijven, dat het bericht, dat Paulus *drie jaren* achtereen te Efeze vertoefde, Hand. 20 : 18, 31, al houdt men de rede van Paulus tot de presbyters van Efeze te Milete gehouden voor verdicht, één geheel uitmaakt met fragmenten van een authentiek reisverhaal, XX : 5—15, 26, XXI : 1—18, waarin een tochtgenoot, een der mannen, die Paulus op zijne reis naar Judéa vergezelden, in den eersten persoon verhalend optreedt, en 't welk de auteur der „Handelingen" geacht moet worden in zijn geheel vóor zich gehad te hebben. Uit dit reisverhaal kon de schrijver der „Handelingen" weten, of Paulus al of niet onafgebroken te Efeze geweest was. Laat hij nu Paulus zeggen, dat hij, van den eersten dag af dat hij in Azië was aangekomen tot bij zijn vertrek, *den ganschen tijd* (*τὸν πάντα χρόνον*) te Efeze had doorgebracht" en „*drie jaren lang*, nacht en dag niet

had opgehouden hen — te vermanen," v. 31, dan mag het er voor gehouden worden, dat hem uit dit reisverhaal, waaruit hij slechts fragmenten overnam, niet alleen niets van een tusscheninliggenden uitstap was gebleken, maar dat hij veeleer aan dit reisverhaal zelf de chronologische bijzonderheid ontleend heeft, dat Paulus drie jaren achtereen te Efeze zijne apostolische werkzaamheid heeft voortgezet. Acht men het mogelijk, dat de auteur dien uitstap naar Corinthe opzettelijk heeft verzwegen, ten einde ook nu, evenals elders, conflicten van Paulus met de Jodenchristenen te verbergen, het ware hem voor dát doel genoegzaam geweest dien uitstap niet te vermelden, zonder dat het noodig ware, tot dat einde een aaneengeschakeld driejarig verblijf te Efeze te verdichten. Schijnt dus het bericht van den auteur der „Handelingen", uit een chronologisch oogpunt, geloof te verdienen, dan stemt het met het resultaat, aan de beide Corintherbrieven ontleend, overeen, en kan geacht worden het daar gevondene te bevestigen.

Ik meen hiermee bewezen te hebben, dat de zoogenaamde derde reis van Paulus naar Corinthe, hetzij van elders, hetzij van Efeze uit, en in het laatste geval, hetzij men haar aan het schrijven van 1 Cor. laat voorafgaan, hetzij men haar plaatst tusschen 1 Cor. en 2 Cor. in, *voor niets meer dan eene historische fictie te houden is.*

De orde der gebeurtenissen is, na het ingesteld onderzoek, als volgt:

Paulus komt op zijne reis van Azië naar Europa over Troas, Hand. 16 : 10, Philippi, vs. 12, Thessalonica, 17 : 1, Beroea, vs. 10 en Athene, vs. 16, naar Corinthe, 18 : 1, komt aldaar in kennis met Aquila en Priscilla, twee der onder Claudius uit Rome verdreven Joden of Joden-christenen, en is er gedurende $1^1/_2$ jaar (Hand. 18 : 11) werkzaam, bijgestaan door Timotheus, 1 Cor. 4 : 17; 16 : 10, volgens 1 Cor. 9 : 6, ook door Barnabas, (op wiens eerst later gevolgde verwijdering van Paulus de auteur der Handd., evenals op de Jeruzalemsche samenkomst, onhistorisch anticipeert, 15 : 13—39) en waarschijnlijk ook door Titus 2 Cor. 7 : 6, 8 : 23, wiens naam, wegens het gebeurde Gal. 2 : 1, als compromettant voor het irenische doel des schrijvers, in het boek der Handd. zorgvuldig

wordt verzwegen [1]). Na, gedurende dien tijd, te Corinthe en omliggende plaatsen in Achaïa, 2 Cor. 1 : 2 gearbeid te hebben, verlaat hij die stad, om, na te Efeze een kort bezoek gebracht en aldaar Aquila en Priscilla achtergelaten te hebben, Hand. 18 : 19, over Caesarea naar Jeruzalem te reizen, vs. 22, niet om, zooals de auteur der Handd. zijne lezers wil doen gelooven, uit Joodsche devotie een der hooge feesten mee te vieren, vs. 21, maar om, zooals Straatman [2]) m. i. heeft bewezen, naar aanleiding van zwarigheden, die te Corinthe zich hadden voorgedaan, vergezeld van Barnabas en Titus, het vraagstuk der heidenmissie met de apostelen te bespreken, Gal. 2 : 1 v. en begeeft zich hierop, onder aanbeveling van de zorg voor de Jeruzalemsche armen, naar Antiochië, Hand. 18 : 22, waar, ten gevolge van het conflict met Petrus en de mannen van Jacobus, het te Jeruzalem gesloten compromis, Gal. 2 : 7—10 verstoord, vs. 11 en verv. en (in tegenspraak met Hand. 15 : 37—39), de grond gelegd wordt tot de verwijdering, die sedert tusschen Paulus en Barnabas ontstond, Gal. 2 : 13. Van Antiochië vertrokken brengt hij een tweede bezoek aan de broeders in Galatië, Hand. 18 : 23, vgl. Gal. 4 : 13, stelt er orde op de inzameling der gelden voor Jeruzalem bestemd, 1 Cor. 16 : 1, en vestigt zich eenigen tijd daarna te Efeze, 19 : 1, waar hij, doch nu zonder Barnabas, met Timotheus, 1 Cor. 4 : 17; 16 : 10; 2 Cor. 1 : 1 en andere broeders ongeveer drie jaren lang met goed gevolg, ofschoon niet zonder hevigen strijd, werkzaam is, 1 Cor. 15 : 32; 16 : 9; 2 Cor. 1 : 8 v.

Inmiddels had zich, na het vertrek van Paulus uit Corinthe, een Alexandrijnsch Christen uit de Joden, met name Apollos, na, onder de leiding van Aquila en Priscilla te Efeze voor het Paulinisch evangelie te zijn gewonnen, Hd. 19 : 24—26, te Corinthe neergezet, vs 27 en zich aldaar voor de zaak van het Christendom, in den geest van Paulus, verdienstelijk gemaakt, 1 Cor. 1 : 12; 3 : 5, 6; 4 : 6. Tevens hadden, waarschijnlijk ten gevolge van den strijd van Paulus met Petrus te Antiochië, Gal. 2 : 11 verv. Joodsch-christelijke zendelingen, voorzien van aanbevelingsbrieven uit Jeruzalem, 2 Cor. 3 : 1, niet alleen in de gemeenten van Galatië, Gal. 1 : 7, maar ook

1) Paulus, De apostel van J. C. 2) T. a. p. bl. 176 v.

te Corinthe ingedrongen, om, gerugsteund door het gezag der Jeruzalemsche apostelen, 2 Cor. 11 : 5; 12 : 11, de vrije anti-Judaïstische evangelieprediking van Paulus tegen te werken en het apostolaat van Petrus, ten koste van den heiden-apostel, te verheffen, 1 Cor. 1 : 12. Ten gevolge hiervan hadden zich, in Paulus afwezigheid, partijen te Corinthe gevormd, waarvan sommigen zich naar Apollos of Paulus, anderen naar Petrus noemden, of zelfs, met uitsluiting van andersdenkende Paulinisten, beweerden, de volgers van Christus bij uitnemendheid te zijn, 1 Cor. 1 : 12, 13; 2 Cor. 10 : 7.

Van dit een en ander te Efeze onderricht, 1 Cor. 1 : 11; 16 : 12, 17, schreef Paulus, na reeds vroeger met de Corinthiërs in briefwisseling geweest te zijn 5 : 9; 7 : 1, zijn eersten nog voorhanden brief aan die gemeente. Had hij reeds in zijn voorgaanden zijn plan meegedeeld, om, op zijne reis van Efeze naar Macedonië, over zee de Corinthiërs in het voorbijgaan te bezoeken, om later, op zijne terugreis van Macedonië, nogmaals te Corinthe te komen, 1 Cor. 16 : 7; 2 Cor. 1 : 15, 16, zoo deelt hij hun nu, dewijl, na de ontstane verwikkelingen, een langer verblijf hem noodig scheen, zijn voornemen mee, om, zonder zich in Macedonië op te houden, over land rechtstreeks op Corinthe af te gaan en dan aldaar, indien het zoo uitkwam, te overwinteren, 1 Cor. 16 : 5—7. Ook dit plan werd echter niet, althans niet zoo spoedig als Paulus zich had voorgesteld, 1 Cor. 4 : 19, ten uitvoer gebracht. De reden hiervan was, dat Timotheus met nog andere broeders, kort vóor het schrijven van 1 Cor., op last van Paulus naar Corinthe op reis, 1 Cor. 4 : 17; 16 : 10, bij zijne terugkomst van daar, 2 Cor. 1 : 1, voor Paulus naar het schijnt, hoogst bedroevende tijdingen had meegebracht. Na het vertrek van Apollos, die, het twisten te Corinthe moede, de gemeente verlaten en zich tot Paulus naar Efeze begeven had, 1 Cor. 16 : 12, had de Joodsch-christelijke oppositiepartij vrij spel gekregen en zich steeds sterker tegen Paulus doen gelden. Men had zich nu niet langer, zooals vroeger, er toe bepaald, om Petrus en Christus zelven tegen Paulus over te stellen, en hem zijn apostolische waardigheid te betwisten, 1 Cor. 9 : 1 v., maar zich ook verstout hem persoonlijk aan te randen en zijn karakter, goede trouw en waarheidsliefde, zijn

gezond verstand, ja zelfs zijne eerlijkheid in geldzaken in verdenking te brengen, 2 Cor. 2 : 2—8; 7 : 12, en 13; 8 : 20, 21; 10 : 2. Zelfs had zich een, naar het schijnt, invloedrijk lid der gemeente, aan het hoofd der beweging gesteld en tegen Paulus in diens afwezigheid zich vergrepen, 2 Cor. 2 : 5, 6; 7 : 12. Hiervan door Timotheus, bij diens terugkomst uit Corinthe, onderricht, stelt hij zijn voornemen om eerlang te Corinthe te komen 1 Cor. 4 : 17; 16 : 4—6, uit, omdat hij de hem dierbare gemeente, die zich lichtzinnig van hem had laten aftrekken, eene bestraffing besparen en niet in droefheid tot haar komen wilde, 2 Cor. 1 : 23; 2 : 1. In plaats van zelf te komen, zendt hij een ander, doch nu niet Timotheus, wien hij wellicht als te zacht voor die zending minder geschikt achtte, 1 Cor. 16 : 10, maar Titus, een wakker man en volbloed heiden-christen, die hem reeds vroeger in zijnen strijd met de Joden-christenen ter zijde had gestaan, Gal. 2 : 1, met nog een anderen broeder, voorzien van een thans verloren brief, waarin hij in scherpe bewoordingen aan zijne verontwaardiging over het gebeurde lucht gaf, 2 Cor. 2 : 3, 4; 7 : 8. Nadat deze mannen waren afgereisd, vertrok Paulus zelf uit Efeze over Troas naar Macedonië, vol angstig verlangen om Titus op zijne terugreis uit Corinthe te ontmoeten en van hem te vernemen, wat zijn bestraffende brief en het bezoek van Titus hadden uitgewerkt, 7 : 5 v. Na te Troas vruchteloos op Titus gewacht te hebben, 2 : 12, treft hij hem aan in Macedonië, 7 : 6, en mocht zich verblijden over de geruststellende tijdingen, die deze omtrent de veranderde stemming der gemeente medebracht, 7 : 7. Zóo gerustgesteld, zendt hij Titus andermaal naar Corinthe, wederom met een brief (den tweeden aan de Corinthiërs), vooruit, nu vergezeld van twee andere broeders, 8 : 22, die, als vertegenwoordigers van andere gemeenten 8 : 18, 23, aan de afgevaardigden uit Corinthe zich zouden aansluiten om met hem de bereids in Galatië, 1 Cor. 16 : 1, te Corinthe 16 : 1 en in Macedonië, 2 Cor. 8 : 1 v. ingezamelde gelden ten behoeve van de armen van Judéa, naar Jeruzalem over te brengen, 1 Cor. 16 : 1 v., 2 Cor. 1 : 16; 9 : 1 v., en zijne belofte, vroeger te Jeruzalem gedaan, Gal. 2 : 10 gestand te doen. Inmiddels maakte hij zelf in Macedonië aanstalte, 12 : 14, om persoonlijk naar Corinthe te komen en zijn reeds tweemalen

aangekondigd maar telkens uitgesteld reisplan nu eindelijk te volbrengen, 13 : 1, 2. Of hij te Corinthe is aangekomen en wat hem aldaar is wedervaren, melden de brieven niet, terwijl de auteur der Handd. zich bepaalt tot de enkele vermelding van zijne aankomst in Hellas, 20 : 2. Dat hij te Corinthe ten tweedenmale geweest is, blijkt echter uit Rom. 16 : 23, waar zoowel de vermelding der „stad" en der Corinthische havenplaats „Kenchreë", 16 : 1, als van Gajus, zijn gastheer, volgens 1 Cor. 1 : 14, een aanzienlijk medelid der Corinthische gemeente, en van Erastus den rentmeester der stad, die insgelijks te Corinthe woonde, 2 Tim. 4 : 20, het waarschijnlijk, zoo niet zeker maken, dat Paulus, gedurende zijn tweede verblijf te Corinthe, zijn brief aan de Romeinen, wellicht ook dien aan de Galatiërs geschreven heeft, nadat hij van het drijven der Jeruzalemsche zendelingen ook in die streken in kennis was gesteld. Na drie maanden toevens, Hand. 20 : 3, begeeft hij zich nu, vergezeld van het gezantschap ter overbrenging der colleete, Hand. 20 : 3, 4, naar Jeruzalem, waar hij vervolgens, naar het bericht van een tochtgenoot, aankomt, Hand. 21 : 17.

J. H. SCHOLTEN.

VERBETERING.

Bl. 568 reg. 12, van boven, moeten de woorden: »en ook volgens Bleek" wegvallen. De aanhaling in noot 1 heeft betrekking op de woorden: »niet weer te Corinthe geweest", op dezelfde bladz. reg. 8 en 9 v. boven.

SCHETSEN UIT DE KERKHISTORIE DER IIe EEUW N. C.

I.

De ondergang van het Joodsche volksbestaan en de invloed dier gebeurtenis op het Christendom.

Het is de groote verdienste van den Zürcher hoogleeraar, Dr. G. Volkmar, dat hij aangaande de laatste jaren van het joodsche volksbestaan, onder de regeering der beide keizers Trajanus en Hadrianus, een aantal historische bizonderheden heeft aan het licht gebracht, welker waarde te grooter is, omdat zij aan de letterkundige bescheiden van dien tijd zijn ontleend. Zijn voortreffelijk werk, getiteld: Handbuch der Einleitung in die Apocryphen, 1er Theil: Judith und die Propheten Ezra und Henoch; 1e Abtheilung: „Judith," mag in den vollen zin des woords een baanbrekende arbeid heeten, die ook in joodsche kringen een welverdienden opgang gemaakt heeft. In het boek Judith toch leert hij ons eene kostbare oorkonde kennen voor de geschiedenis van den opstand der Joden tegen het einde der regeering van Trajanus, welke opstand, na voor korten tijd door Hadrianus te zijn gestild, in het jaar 131 n. C. met vernieuwde woede uitbarstte, en toen tot een even wanhopenden als moorddadigen strijd van den kant der Joden voerde, die wederom in het jaar 135 met de beslissende verwoesting van Jeruzalem eindigde, na aan meer dan een half millioen Joden het leven te hebben gekost. De uitkomsten, die Volkmar door zijne onderzoekingen heeft verkregen, komen in de hoofdzaak op het volgende neder. In het 16e jaar zijner regeering (het jaar 114 onzer tijdrekening) ondernam Trajanus zijn krijgstocht tegen de Parthen en kwam met zijn leger tot in Syrië, in welks hoofstad Antiochië hij de winterkwartieren betrok. In het volgende jaar opende hij den veldtocht op

Parthisch grondgebied, en was in alle gevechten overwinnaar, zoodat hij van zijne soldaten den eeretitel Parthicus ontving. Ook den daarop volgenden winter bracht hij te Antiochië door, om in de lente van 116 op nieuw te velde te trekken, ditmaal tegen de bondgenooten van den Parthischen koning, wier deelneming aan den oorlog hij wilde straffen. Het krijgsgeluk bleef hem getrouw. Eerst trok hij uit Antiochië naar het oosten van Opper-Syrië, en bleef eenigen tijd in den omtrek van Nisibis, dat hij het jaar te voren had veroverd. Vervolgens drong hij in het door Joden bewoonde bergland Cardyane-Adiabene, aan de overzijde van de Tigris door, en onderwierp het aan zijn scepter. Deze overwinning baande hem den weg naar Medië, Mesopotamië en Assyrië, welke gewesten hij achtereenvolgens aantastte en in romeinsche wingewesten veranderde. Daarna wendde zich de keizer tegen de Arabische volksstammen, die mede met den Parthischen koning waren verbonden geweest; dreef hen uiteen, nam, al voortrukkende, Babylon, Ktesiphon, aan de overzijde van den Euphraat in, en drong zegevierend tot aan den Persischen zeeboezem door. Intusschen waren achter zijn rug de Joden overal in opstand gekomen, niet alleen in de pas veroverde landen, maar ook in de romeinsche provincies, voornamelijk in Egypte, Cyrene, op Cyprus en in Judea, welk laatste het middenpunt der oproerige beweging was. Zoodra Trajanus van deze woelingen bericht kreeg, besloot hij terug te keeren en de afvalligen te kastijden. Hij zond zijne voornaamste onderbevelhebbers vooruit, met last om den opstand te dempen, en volgde hen op den voet om het werk der bestraffing te voltooien. Turbo trok naar Egypte en de vorst van Mauretanië, Lusius Quietus, sloeg den weg in naar Syrië. De laatstgenoemde had spoedig den opstand iu Opper-Syrië beteugeld, en voerde zijne benden van daar naar Judea, aan hetwelk hij een voorbeeld wilde stellen, dat voor goed een einde aan den lust tot oproer zou maken. Zegevierend drong hij het Joodsche land binnen, verwoestte te vuur en te zwaard alles wat hij op zijn weg ontmoette, en dwong het Sanhedrin, dat zijn zetel te Jamnia had opgeslagen, in allerijl naar Jerusalem te vluchten. Zijn plan echter om deze gewichtige stad bij verrassing in te nemen mislukte. Met den moed der wanhoop boden de Joden hem tegenstand, en hielden den romein-

schen bevelhebber, in de groote vlakte van Esdrelon tegen. Op den duur waren zij echter tegen de overmacht niet bestand; de Romein drong hen al verder en verder terug en weldra, in de maand Augustus van dat jaar, zagen zij zich uit alle vaste plaatsen verdreven, behalve eene kleine maar sterke vesting, die den toegang naar Jerusalem afsloot. Ook deze was op het punt zich over te geven, toen onverwacht Trajanus overleed. Zijn opvolger Hadrianus schorste dadelijk al de oorlogsplannen van zijn voorganger. Hij riep Quietus terug en maakte vrede met de Joden, waarbij hij hun verlof gaf den tempel te herbouwen en zich verbond de stad te herstellen. Zoo liep tegen alle menschelijke verwachting de opstand der Joden in hun voordeel af. Wel hadden zij hunne vrijheid niet heroverd, maar toch van den overmachtigen vijand meer verkregen dan zij hadden kunnen hopen, en zagen zich uit den bangsten nood en van den rand des verderfs plotseling in een toestand geplaatst, die hun de schoonste uitzichten voor de toekomst scheen te beloven. Ongelukkig duurde de tijd van rust en verademing slechts kort. Nadat de eerste roes van blijdschap over Israëls ongehoopte verlossing voorbij was, keerde de oude wrok tegen Rome met vernieuwde hevigheid terug. Het ergerde de Joden, dat zij betrekkelijk weinig hadden gewonnen, maar het groote doel, de bevrijding van het heilige land uit de kluisters der heidensche wereldmacht, op verre na niet hadden bereikt. Spoedig bleek hun, dat Hadrianus alleen uit staatsbelang en ter bevestiging van zijn eigen gezag zoo gewillig vrede gesloten had, maar het niet bij hem was opgekomen, om het gebied over zulk een belangrijk deel der romeinsche monarchie prijs te geven, of ook maar één enkel recht, dat hij als heerscher over Judea bezat, op te offeren. Hij deed wel zijne gelofte gestand om de stad weder op te bouwen, maar had overigens geen ooren voor den onstuimigen drang der Joden, die Jerusalem alleen voor zich zelven wilden hebben. Met ieder jaar groeide bij de teleurgestelde bewoners de overtuiging aan, dat in den grond der zaak de oude toestand onveranderd was gebleven, en de keizer geen plan had om op hunne klachten en bezwaren te letten. Het scheen zelfs, als wilde hij nog minder dan zijn voorgangers hunne nationale gevoeligheid ontzien. Hij legde namelijk romeinsche

bezetting in de stad; vreemdelingen zetten zich daar neder, evenals in de overige groote steden des rijks; en het liet zich aanzien, dat met deze ook de heidensche afgodendienst zich een zetel in Jerusalem zou veroveren. Met verbetene woede zagen de Joden hunne vermeende rechten met voeten getreden. Het baatte niet, dat de regeering milde bijdragen voor den tempelbouw schonk; die hulp toch was reeds om de bron, waaruit zij voortsproot, hun veel meer een gruwel dan een gunstbewijs, en eene ontheiliging van den godsdienst der vaderen. Zoo smeulde het vuur van haat en verbittering onder de asch voort, en wachtte slechts op een gunstig tijdstip om opnieuw in laaien gloed uit te barsten. Die gelegenheid liet zich niet lang wachten. Hadrianus, die de joodsche vooroordeelen òf niet genoeg kende, of ze verachtte, stond aan de heidensche godsvereering de vrije uitoefening te Jerusalem toe. Niets scheen hem billijker en natuurlijker, dan dat daar naast den tempel van Jehovah ook een heiligdom aan den beschermgod van het romeinsche rijk verrees. Hij liet zich daarom van zijn besluit niet terug brengen, maar lokte door zijne volharding ook den geweldigen opstand uit, die in het jaar 131 n. C. geheel Palestina in vuur en vlam zette. Het joodsche volk gevoelde, dat het ditmaal een strijd begon op leven en dood, en dat het bezwijkende, op geene genade van den kant des keizers meer mocht hopen. Volle vier jaren vocht het met de doodsverachting van wanhopenden, vast besloten zijnde om zijne vrijheid te veroveren, of te sterven. Aanvankelijk lachte de fortuin hun toe, daar het hun mocht gelukken de Romeinen uit Jerusalem te verjagen, en een tijd lang onder Bar-Cochba, die zich als Messias had opgeworpen, hunne onafhankelijkheid te handhaven. Maar aan zich zelven overgelaten, waren zij toch op den duur tegen de overmacht van het romeinsche rijk niet bestand. De veldheer Julius Severus, die het bevel over de romeinsche krijgsmacht voerde, sloeg den joodschen koning in meerdere gevechten en sloot hem eindelijk in de vesting Bethar op. Na eene hardnekkige verdediging, waarbij de Joden wonderen van dapperheid verrichtten, viel eindelijk, in Augustus van het jaar 135 ook deze laatste vesting in handen der Romeinen, en hiermede was de oorlog geëindigd, maar tevens het volksbestaan der Joden vernietigd.

Zwaar drukte de ijzeren hand des overwinnaars op het uitgeputte land. Meer dan een half millioen menschen kwam tijdens en na de laatste worsteling met Rome om het leven. Jerusalem werd in eene romeinsche kolonie veranderd en van den joodschen zuurdeesem grondig gezuiverd. De Romeinen trokken een kring om de stad, binnen welken geen besnedene zich mocht vertoonen. De mannen van aanzien en invloed leden den marteldood en niets werd van regeeringswege verzuimd, om het Jodendom voor goed onschadelijk te maken. Wel redde de verwonderlijke veerkracht des volks het van een volslagen ondergang, maar met Israëls volksbestaan was het voor altijd gedaan. De voorvaderlijke godsdienst bood zegevierend aan alle stormen het hoofd, doch Jerusalem bleef eene heidensche stad, de tempel een puinhoop. Dat deze geweldige omkeering een diepgaande werking moest oefenen op het Christendom, dat nog met zoovele banden aan het Jodendom was gehecht, behoeft geen breedvoerig betoog; onze taak is alleen haar in de hoofdtrekken te schetsen.

In de eerste plaats moeten wij onze aandacht vestigen op de geheel veranderde verhouding, welke de val van Jerusalem onder Hadrianus tusschen het Jodendom en Christendom heeft veroorzaakt. Bij een nauwkeurig onderzoek van het apostolisch tijdvak kan het ons niet ontgaan, hoezeer het onthaal, dat de evangeliepredikers bij de Israëlieten in de verstrooiing vonden, verschilde van de ontvangst, die zij bij de bewoners van Palestina ontmoetten. De laatsten namen de blijde boodschap van het koninkrijk Gods zoo bereidvaardig aan, dat Jacobus, de broeder van Jesus in het jaar 57 den apostel Paulus op de tienduizenden kon wijzen, die in Palestina hunne hoop op Jesus hadden gebouwd. Paulus daarentegen, die eenige jaren onder de Israëlieten in de verstrooiing had gearbeid, kende bij ondervinding hunne vijandige gezindheid voor het evangelie, en verklaarde dit verschijnsel met de bekende uitspraak: „dat het kruis van Christus den Joden eene ergernis, en den Heidenen eene dwaasheid was." Het groote beletsel, dat de buiten Palestina wonende Joden belette Jesus aan te nemen, was derhalve gelegen in het feit, dat de Christus, die hun in Jesus van Nazareth werd verkondigd, in 't geheel niet beantwoordde aan de voorstellingen en verwachtingen, die zij zich

van den Messias vormden, en een Christus, die in plaats van zijn volk uit de overheersching der Romeinen te verlossen en den troon van David te Jerusalem op te richten, door de Romeinen aan het kruis genageld was, in hunne schatting niet veel meer was dan een bedrieger. Ongetwijfeld bestond voor de Joden in Palestina hetzelfde bezwaar tegen de omhelzing van het evangelie, daar er hoegenaamd geen grond is voor de meening, als zouden zij op het punt der Messiasverwachting andere begrippen, of zuiverder voorstellingen hebben gekoesterd, dan hunne broeders in den vreemde. Er moest dus voor hen eene andere beweegreden in het spel zijn, die hen over dit bezwaar, dat daar buiten schier onoverkomelijk was, deed heenstappen. Die beweegreden hebben wij, naar 't mij voorkomt, te zoeken in den staatkundigen toestand van Palestina, tijdens en onmiddellijk na het apostolisch tijdvak. Met stillen wrok en slecht verholene verbittering torschte Palestina het juk der overheersching. Het kon niet lijdzaam berusten in het verlies van zijne onafhankelijkheid en vrijheid. Met hoeveel voorzichtig beleid het romeinsch staatsbestuur ook te werk ging, en hoe zorgvuldig het alles trachtte te vermijden, wat de nationale vooroordeelen der Joden kon krenken en het vuur van godsdienstige dweepzucht aanblazen, toch kon het onmogelijk elke beleediging van den volkstrots voorkomen. Reeds het feit der overheersching zelve was eene grief, waarover geen rechtgeaarde Jood zich kon heen zetten. Elke maatregel van de zijde der Romeinen was reeds om zijne afkomst hatelijk, en daar de regeering van zulk een onmetelijk rijk als het romeinsche gedurig wetten moest uitvaardigen, bevelen geven en verordeningen invoeren, die ter wille van het algemeen rijksbelang de bizondere belangen der provinciën beperkten, of kwetsten, zoo was in Palestina de aanleiding tot botsing altijd aanwezig en het gevaar van oproer en verzet steeks even dreigend. Het groot geschiedkundig werk van Josefus, dat de hoofdbron is voor onze kennis van dien tijd, toont ons duidelijk en klaar, hoe weinig er noodig was om de Joden in Palestina tegen hunne overheerschers in het harnas te jagen, en van den opstand door Judas den Galileër verwekt, tot aan den ondergang van het Israëlitisch volksbestaan onder Hadrianus, mogen wij gerust zeggen, dat Palestina

voortdurend in een staat van gisting heeft geleefd, welke nu eens sterker, dan weder zwakker, bij elken gunstigen samenloop van omstandigheden in openbaar verzet tegen de Romeinen uitbrak, maar ook telkens met geweld onderdrukt, de verbittering steeds dieper wortel deed schieten en de kloof tusschen overheerschers en overheerschten onophoudelijk verwijdde. Deze volksstemming, die uit den aard der zaak voornamelijk de lagere standen beheerschte, bij welke in den regel het nationaliteits-gevoel het sterkst is ontwikkeld, gaf wederom aan het Christendom eene groote mate van aantrekkelijkheid, daar het door de verkondiging van de aanstaande wederkomst van den tijdelijk bij God vertoevenden Messias, de ergernis verzachtte en wegnam, die het kruis van den Nazarener verwekte. Een Christus, die iederen dag op de wolken des hemels kon verschijnen, om al de beloften Gods op 't heerlijkst te vervullen, kon, in weerwil dat hij aan het kruis was gestorven, met weinig moeite aannemelijk worden gemaakt voor een volk, dat met onstuimig verlangen die vervulling tegemoet zag. Men had slechts aan zijn kruis eene bevredigende verklaring te geven, door het met de zonde des volks, of met de ongerechtigheid der heidensche wereld in verband te brengen, om in de schatting van duizende Joden het uiteinde van Jesus als een onmisbaar bestanddeel van den raad des Allerhoogsten te rechtvaardigen. En hoe meer nu de loop der tijden en de gebeurtenissen op staatkundig gebied eene ras naderende omwenteling schenen te voorspellen, des te bereidvaardiger toonden zich ook de gemoederen van Palestina's bewoners, om aan de prediking van den Christus uit Nazareth het oor te leenen. Uit dit oogpunt wordt ook de houding alleszins verklaarbaar, welke de twee groote partijen onder de Joden ten aanzien van het Christendom aannamen. De Farizeeën toch hadden geene reden om het Christendom te vervolgen. Want het werkte tot op zekere hoogte geheel in den geest dier partij, daar het den volksgeest wakker hield, en zoo den weg baande voor den waren Christus, die ook naar het oordeel der Farizeeën vroeger of later moest verschijnen. Daarentegen vond het in de Sadduceën van den beginne aan zijne natuurlijke vijanden en onverzoenlijke bestrijders, daar deze partij, die vooral de beschaafde en ontwikkelde mannen van aanzien onder hare leden

telde, het Messias-geloof en al wat daarmede samenhing als eene onuitputtelijke bron van onrust en woeling, en daardoor van ramp en lijden voor het volk beschouwde, terwijl haars inziens de politieke wijsheid vorderde, dat Israël in de overheersching der Romeinen berustende, winst en voordeel deed met de betrekkelijke vrijheid, die het als romeinsch wingewest genoot. Bij de Joden in de verstrooiing was echter de toestand geheel anders. Niet dat ook zij niet met smachtend verlangen den grooten dag van Israëls verlossing uit den druk der overheersching verbeidden, maar de omstandigheden, waaronder zij leefden, dwongen hen tot grootere voorzichtigheid. Zij moesten wel tegen wil en dank zich kalmer gedragen, hunne ware gezindheid zorgvuldiger verbergen en minder toegankelijk voor overdrevene verwachtingen zich toonen. Sedert eene reeks van geslachten in het midden der Heidenen levende, was hun haat tegen deze innerlijk wel even diep en sterk, maar toch niet zoo gemakkelijk tot uitbarsting geneigd. Als minderheid onder eene bevolking, die over 't algemeen niet bizonder gunstig voor hen gestemd was, moesten zij zich streng van alle ontijdige beweging onthouden, die zoo licht voor hunne heidensche omgeving eene welkome gelegenheid kon zijn, om den ouden wrok aan hen te koelen. Daarbij kwam, dat voor hen de voordeelige zijde der romeinsche overheersching beter in het oog viel, dan de nadeelen, die zich bij voorkeur in Palestina deden gevoelen. Want overal genoten zij onder den scepter der Cesars eene groote mate van bescherming en vrijheid. Nergens werd aan de onbelemmerde uitoefening van hunnen godsdienst eenige hinderpaal in den weg geplaatst. Zij vormden in de groote steden van het romeinsche rijk even zoovele schier onafhankelijke gemeenten, door eigen gekozene overheden bestuurd, zoodat zij met de heidensche omgeving niet meer in aanraking behoefden te komen, dan zij zelven verlangden. Uit het oogpunt van stoffelijke welvaart hadden zij het werkelijk goed, en dit besef was, bij hun van nature vreesachtig karakter, gepaard aan hunne gehechtheid aan de goederen dezer aarde, voldoende, om hen tegenover het evangelie van den Nazarener met een schier onverwinlijk scepticisme te vervullen. Bij al hunne verkleefdheid aan het Messias-geloof, wilden zij toch niet voorbarig het tegenwoor-

zij zich dan aan den opstand onder Vespasianus hebben aangesloten, toen zij zich nog zoo geheel één met hun volk gevoelden en als de kern der natie beschouwden. De oude overlevering verhaalt, dat de Jerusalemsche Christenen bij tijds uit de stad zijn geweken en naar Pella gevlucht. Maar die vluchtelingen hebben blijkbaar de minderheid dier geloovigen uitgemaakt, en zijn de weinigen geweest, die in den opstand geen heil zagen. In dat afgelegen stadje toch was voor de tienduizenden van Jacobus geene plaats. Daar verscholen zich de bedachtzamen en voorzichtigen, wier geloof door rede en verstand werd geleid. Zoo werd de val van Jerusalem onder Titus een gewichtig keerpunt in de geschiedenis van het Jodenchristendom. De gelederen der geloovigen uit de besnijdenis werden door die gebeurtenis aanmerkelijk gedund. Allen, die van den Nazarener uitkomst en redding hadden verwacht, en in die hoop tot aan het uiterste oogenblik toe met doodsverachting hadden gestreden, keerden, nu de uitkomst hen zoo grievend had beschaamd, aan het Christendom den rug toe. De zending onder de Joden in Palestina onderging een onherstelbaren schok. Van nu aan ligt het zwaartepunt van het Judaïsme geheel in de verstrooiing. Wel keerde, volgens de traditie, de gemeente spoedig naar Jerusalem terug, maar haar bloeitijd was voor goed voorbij. Eusebius verhaalt, dat keizer Domitianus in het joodsche land naar bloedverwanten en naastbestaanden van Jesus liet zoeken, maar toen hij de mannen zag, die hem als zoodanig werden voorgesteld, hen ongedeerd liet gaan, daar eene sekte, die zulke hoofden aan hare spits had, geene vervolging waard scheen te zijn. Hieruit mogen wij afleiden, dat zoo al het Christendom niet geheel in Palestina was te niet gegaan, toch, bij de dagen van Jacobus vergeleken, zijne aanhangers aanmerkelijk waren verminderd en tot een betrekkelijk klein hoopje gesmolten. Bij een nauwkeurig onderzoek kunnen wij in de geschiedenis der kerk nog hier en daar een spoor ontdekken van de veranderde gezindheid der Joden jegens het Christendom, welke in den tijd van Titus begint en van lieverlede tot de bittere vijandschap en onverzoenlijken haat aangroeit, die in de dagen van Bar-Cochba hun beslag krijgen. En geen wonder, dat de welwillende stemming voor eene ongunstige meening week! Het kon niet

anders, of zij, die in de dagen van gisting en dweepzucht zich rustig en stil hielden, en in gemoede zich verplicht achtten om lijdzaam en gelaten de komst des Heeren te verbeiden, moesten spoedig bij hunne volksgenooten in verdenking komen. Zij gingen weldra voor onverschillige lauwe Israëlieten door, die zich aan het lief en leed van hun volk niet lieten gelegen liggen, of voor zelfzuchtigen, die eigen rust en belang boven het algemeen welzijn stelden; voor onwaardigen, die geen hart toonden te hebben voor de wenschen en uitzichten hunner broeders, en liever in den val van stad en tempel wilden berusten, dan een vinger uitsteken tot beider herstelling. Ook de brief aan de Hebreeën, die, gelijk ik elders hoop aan te toonen, in de laatste jaren der eerste eeuw is opgesteld, met het doel om de Palestijnsche Joden-christenen voor het vergelijk tusschen Joden- en Heiden-christenen gesloten, te winnen, bewaart, zoo ik mij niet bedrieg, een spoor van die veranderde gezindheid der Joden ten aanzien der Christenen in hun midden. De schrijver van dien brief toch gewaagt H. 10, 32 van „veel strijd en lijden" die de Hebreeuwsche geloovigen vroeger hadden ondergaan. Voor het tegenwoordige waren zij wel van vervolging ter wille hunner belijdenis van Christus vrij, doch die rust was ontegenzeggelijk het gevolg van hunne overdrevene verkleefdheid aan de dingen des O. Testaments, en zou slechts zoo lang duren, als zij voortgingen met zorgvuldig alles te vermijden, wat de sluimerende vijandschap op nieuw kon doen ontbranden. De schrijver geeft ronduit te kennen, dat de eisch, waarmede hij tot de geloovige Hebreeën komt, noodwendig een einde zou maken aan hun gunstigen toestand en andermaal hen aan vervolging en lijden blootstellen. Daaruit volgt, dunkt mij, dat vóór en tijdens den eersten grooten oorlog met de Romeinen, die geloovigen uit de Hebreeën, die zich niet door den stroom lieten medeslepen, maar aan de beweging zich onttrokken en van deelneming aan den opstand zich onthielden, door hunne eigene volksgenooten zwaar waren vervolgd. Deze vijandige gezindheid was echter allengs weder bedaard, dank zij de strenge godsvrucht, waardoor zij zich onderscheidden; doch er behoefde ook niets te gebeuren, dat de ingesluimerde grief tegen hen verlevendigde, of de vervolging zou met nieuwe kracht zich weder verheffen. In dien staat van zaken sprak

het van zelf, dat later, toen onder de keizers Trajanus en Hadrianus Palestina zich nog eens tegen de romeinsche overheersching ten strijd aangordde, en daarmede de Palestijnsche Judaïsten weder in dezelfde omstandigheden geraakten, die hun vroeger zooveel vijandschap hadden berokkend, hun geloof hen in dezelfde mate aan vervolging blootstelde, als zij hardnekkiger weigerden om aan den opstand deel te nemen. Ook toen werd van hen geëischt, dat zij zich aan Bar-Cochba zouden aansluiten, en was de verwerping van dien valschen Messias voldoende, om in het oog des volks alle maatregelen van geweld tegen hen te rechtvaardigen, Wij vernemen dan ook uit de getuigenissen door Eusebius bewaard, dat de Judaïsten in Palestina tijdens het kortstondig bewind van dien volksmenner te vuur en te zwaard door hunne volksgenooten werden vervolgd. Met den val van Jerusalem in 135 was de breuk tusschen Jodendom en Christendom voor altijd voltooid. De Jood verfoeide van toen aan het Christendom als eene snoode verzaking van den voorvaderlijken godsdienst, die hem thans meer dan ooit te voren lief en dierbaar was. Hij sneed niet alleen alle gemeenschap met die ontaarden af, maar rekende zich ook verplicht hen zooveel mogelijk en ten bloede toe te bestrijden. En wat van de Joden in Palestina gold, geschiedde in even hooge mate bij de Joden in de verstrooiing, die van den beginne aan het Christendom met argwaan en wrevel hadden bejegend. Dezelfde beweegredenen, die hen lang vóór den eersten oorlog met Rome van het Christendom afkeerig maakten, weerhielden hen later om onder de vaan van het Messias-geloof, door Akiba opgeheven, aan den oorlog deel te nemen. Tot tweemalen toe lieten zij Jerusalem vallen, zonder zich te roeren, en zij waren vooral na den ondergang der stad in 135 te schrander om niet te gevoelen, dat de Messias-verwachting tot de dingen behoorde, die zij niet te zorgvuldig voor het bespiedend oog der romeinsche regeering konden verbergen. Maar al namen zij aan den opstand geen deel, zij droegen daarom den Christenen, die dezelfde gedragslijn volgden, geen beter hart toe, maar haatten hen met een haat, even diep als die hunne broeders in Palestina voedden. Onder de omstandigheden, die tegen het einde der eerste eeuw het sluiten van een vergelijk tusschen Judaïsten en geloovigen uit de voorhuid in de hand

werkten, mogen wij ook rekenen de verlegenheid, waarin de eersten door de toenemende vijandschap hunner volksgenooten zich zagen gebracht, zoodat hun geene andere uitkomst geboden werd, dan òf het Christendom te laten varen, dat hen bij de Joden verdacht maakte, òf den band met het Jodendom te verbreken, die hen belette zich met de groote gemeente der Heiden-christenen tot één lichaam te vereenigen. Meer dan één geschiedvorscher is dan ook van meening, dat het geloovig Israël werkelijk zulk eene beslissende keus heeft gedaan, en wel eene keus ten bate van hunne gemeenschap met Christus, daar zij zich van hun eigen volk afwendden om met hart en ziel aan de broeders uit de voorhuid zich aan te sluiten, in welke zij eindelijk geleerd hadden het waarachtig geestelijk Israël te erkennen. Ritschl b. v. dagteekent van de verwoesting van Jerusalem onder Titus de splitsing der groote Judaistische partij in twee deelen, waarvan het een, door de aansluiting der Esseërs een steil reactionair karakter aannam, terwijl het ander eene meer vrijzinnige richting koos en als zoodanig zich aan de spits der op het Katholicisme uitloopende, half paulinische half petrinische ontwikkeling der christelijke kerk stelde. Ik voor mij kan mij met dit gevoelen niet vereenigen, vooral omdat wij in de oudste kerkgeschiedenis nergens een spoor van zulk eene wedergeboorte der Judaïstische partij kunnen ontdekken. Zonder eenigen twijfel zullen er onder die partij velen of weinigen geweest zijn, die deels door hunne geestelijke ontwikkeling, deels door de ervaring tot het inzicht geraakten, dat alleen de paulinische evangelieopvatting aan het Christendom eene schoone toekomst verzekerde. Maar in zijn geheel en als partij beschouwd, is het Judaisme, behoudens enkele wijzigingen, waartoe de tijden en omstandigheden het dwongen, gebleven wat het van den beginne aan was geweest. Wij beroepen ons ten bewijze hiervoor op den inhoud van het vergelijk, dat in Hand. 15 is opgenomen, hetwelk ons doet zien hoe weinig de Judaisten geneigd waren om hunne beginselen op te offeren, daar zij voor zich zelven het recht handhaafden om aan de wet onderworpen te blijven, en echt joodsch, aan hunne heidensche broeders in C. geene nauwere gemeenschap wilden toestaan, dan die door het ongeloovig Jodendom aan de zoogenoemde proselieten der poorte werd verleend. Vooral

echter wijzen wij op de door alle geschiedvorschers erkende geweldige reactie, die tegen het midden der tweede eeuw in de christelijke kerk tegen het Judaïsme is ontstaan. Deze reactie zou onmogelijk zijn geweest, als zich sedert lang eene vrijzinnige judaïstische richting had doen gelden. Want reactie beteekent terugwerking tegen een als onduldbaar erkenden druk, dus hier een zegevierend verzet van den christelijken vrijheidsgeest tegen de dienstbaarheid, waarin het Judaïsme hem had weten te houden. De voorstanders eener wedergeboorte der eens zoo machtige anti-paulinische partij hebben schijnbaar in hun voordeel het getuigenis der Clementijnsche Homilieën, die naar hun oordeel de getrouwe afspiegeling zijn van de liberale meeningen en gevoelens, waartoe het Judaïsme zich allengs heeft weten te verheffen, en die zelfs zoo wijd van strekking waren, dat zij als grondslag en leiddraad konden dienen voor de mannen, die tegen het midden der tweede eeuw zich hebben verdienstelijk gemaakt door hunne welgeslaagde pogingen, om de oude partijen tot de éene algemeene christelijke kerk te vereenigen en samen te smelten. Van naderbij beschouwd vordert echter dit merkwaardig en voor de geschiedenis der kerk onmisbaar geschrift eene andere beoordeeling. Het toont ons namelijk niet, tot welke hoogte van vrijzinnigheid de eens zoo bekrompene partij der Judaïsten door haar schrander gebruik der verkregene ervaring is opgeklommen, maar wel de concessies, die zij uit zelfbehoud, en om niet als een doode tak van den boom des Christendoms te worden afgehouwen, aan de haar van alle kanten overvleugelende en boven het hoofd gegroeide richting des tijds heeft moeten doen, doch altijd behoudens het beginsel, dat zij, dank zij de diepe wortels, waarmede zij in het Jodendom was gegrond, niet vermocht te verzaken. Alwat in de Homilieën als zoovele liberale gevoelens der latere Judaïsten wordt geprezen, is eigenlijk niets anders dan eene verzameling van aan het Paulinisme ontleende begrippen, welke van lieverlede algemeen als christelijke waarheid waren erkend, en door niemand, die op den naam van Christen aanspraak maakte, meer konden geloochend worden. De bewerker der Homilieën gevoelde, dat de partij, waarvoor hij in de bres sprong, gevaar liep van uitgestooten te worden, als eene verachterde en van het geestelijk

leven der Christenen vervreemde secte, en hij trachtte haar te redden, door haar in een nieuw gewaad te dosschen, dat hij behendig van de tegenstanders borgde, en haar met zoovele vederen van deze te tooien, als noodig was om haar voor den gewonen beschouwer een onschuldig en aannemelijk voorkomen te verschaffen. Desniettemin is het geschrift zelf tot in merg en been met den oud-Judaïstischen geest doortrokken, en gaapt eigenlijk tusschen den schrijver en de mannen van het katholiek-christelijk geloof dezelfde onoverkomelijke kloof, die in de dagen der apostelen Petrinisme en Paulinisme scheidde, welke kloof zich terstond vertoont, zoodra wij de vraag opperen: Hoe dacht de auteur der Homilieën over verhouding en verband tusschen Jodendom en Christendom? Want op iedere bladzijde der Homilieën wordt geleerd, dat Jodendom en Christendom in den grond één zijn, en het laatste voor den waren Jood uit het oogpunt van godsdienst eigenlijk overbodig is. De Judaïsten konden zich onmogelijk geheel en onvoorwaardelijk aan de Heiden-christenen aansluiten, omdat zij veel te diep met den joodschen zuurdeesem waren doortrokken, die hen belette zich tot het Paulinisch standpunt te verheffen, waarop alleen een besliste samensmelting mogelijk was. Terwijl toch het Paulinisme O. en N. Verbond zoo met elkander verbond, dat het eerste, als de gebrekkige en onvolledige, zich aan het laatste, als de volmaakte en absolute goddelijke openbaring moest onderwerpen, kon de Judaïst, ook de vrijzinnigste, het denkbeeld niet laten varen, dat die verhouding omgekeerd moest worden, en het N. Verbond, als de bloote vervulling der goddelijke beloften, die onafscheidelijk met de betrachting der wet samenhingen en van oudsher als belooning voor de vervulling der wet hadden gegolden, het O. Verbond onaangetast liet, en daarom ook door Jesus naar waarheid was gezegd: Matth. 5 : 18: „Voorwaar ik zegge ul., totdat de hemel en de aarde voorbijgaan, zal er niet éene jota, noch één tittel van de wet voorbijgaan.” Bij dit verschil van beginsel kon natuurlijk van eene innige vereeniging geen spraak zijn. De Judaïst moest, zoo lang hij zijn beginsel vasthield, het Heiden-christendom verwerpen, dat vrijheid van de wet voor zich eischte, of liever, de heerschappij over de wet zich aanmatigde, gelijk dan ook nog in het midden der tweede eeuw eene Judaïstische partij bestond,

die aan het Heiden-christendom het recht van bestaan ontzeide. Het hoogste en uiterste wat van de meer ontwikkelde Judaïsten kon worden verkregen, was eene betrekkelijke verdraagzaamheid, eene overeenkomst, zoo als werkelijk in de laatste jaren der eerste eeuw te Rome getroffen is, waarbij iedere partij hare eigene overtuiging behield, en slechts datgene en zooveel van judaïstischen kant werd toegegeven, als onvermijdelijk was om eene soort van uiterlijke gemeenschap, een zoogenoemden modus vivendi in beider belang tot stand te brengen. Meer dan dat vermocht de Judaïst niet te geven. Alle vijandschap en vervolging, die hij van de zijde zijner ongeloovige volksgenooten ondervond, waren niet bij machte den band te verscheuren, die hem aan het Jodendom ketende. Hij getroostte zich liever door zijn volk te worden gebannen, dan zijn geweten met de verzaking van hetgeen hem heilig was en bleef te bezwaren. Niets was in staat het diep geworteld vooroordeel tegen eene volledige levensgemeenschap met geborene Heidenen bij hem te overwinnen, als welke hem tot offers noopte, die geen rechtgeaard Jood kon brengen, zonder de gevoelens en zeden te verloochenen en te beschimpen, die hij had leeren liefhebben en waardeeren als zijn roem en eer bij God. Zoo brachten de rampen van het joodsche volk, hoewel zij aan de Judaïsten het blijven in de joodsche gemeente met iederen dag moeilijker maakten, de beide christelijke partijen daarom niet dichter bij elkander. Twintig jaren en meer konden er verloopen na den val van Jerusalem onder Vespasianus, eer er aan een vergelijk tusschen beiden viel te denken. En bij den ondergang der stad onder Hadrianus kwam wederom aan het licht, hoe weinig innerlijke vereeniging en samensmelting door het gesloten vergelijk was verkregen, en de gansche samenwoning van Judaïsten en Heiden-christenen meer het karakter droeg van een gewapenden vrede, dan van een op hechte en duurzame grondslagen gevestigd verbond. Spoedig kwamen beide partijen tot het besef, dat de oude verdeeldheid was toegedekt, niet opgelost, noch uitgestorven. De geloovigen uit de voorhuid deden de ondervinding op, dat zij enkel in naam, maar niet in der daad en waarheid tot de Judaïstische partij in eene nauwere betrekking waren gekomen, dat zij wel broeders heetten, maar het niet waren, en het bij de Judaïsten niet

verder konden brengen, dan tot den nederigen rang van bijwoners en proselieten der poorte. De Judaisten bleven voortdurend zeer afkeerig van ware levensgemeenschap met de Christenen uit de Heidenen, als in de dagen der apostelen. Zij hielden zich voor den vorm aan het vergelijk, en drongen dus niet meer op de onvoorwaardelijke aanneming van de wet bij die Christenen aan, maar zij hielden hen daarvoor des te zorgvuldiger buiten hun kring, en lieten hen bij elke gelegenheid ondervinden, dat zij aan geene gelijkheid van rechten behoefden te denken, gebonden als deze bleef aan den overgang tot het Jodendom. Het drijven van propoganda was den Judaïsten niet uit de gedachten te brengen. Waar zij het niet langer openlijk konden doen, deden zij het in het geheim en op bedekte wijze, trachtende langs omwegen het doel te bereiken waarvoor zij niet meer ruiterlijk durfden uitkomen. Daar niet zij tot de Heiden-christenen, maar deze tot hen waren gekomen, bleven zij natuurlijk in het bezit van de opperste leiding en het bestuur der gemengde gemeenten, waardoor zij de macht behielden om op allerlei wijzen hunne denkbeelden en gevoelens aan hunne medechristenen op te dringen, of althans den drang naar vrije en zelfstandige ontwikkeling bij hen te beteugelen en tegen te gaan. Deze verhouding kon niet wel anders dan op eene nieuwe scheuring uitloopen. Het Judaïsme zelf lokte het verzet uit en drong de Heiden-christelijke meerderheid tot verbreking van het juk. Het was blind voor de teekenen des tijds en waande, dat de bereidwilligheid, waarmede de Heiden-christelijke gemeenten het vergelijk hadden aangenomen, uit instemming met de judaïstische beginselen was geboren, terwijl zij enkel de vrucht was van de vreugde, welke de geloovige voorhuid over hare erkenning gevoelde. Het ontzag, dat de Heiden-christenen onwillekeurig voor de Judaïsten, als de wettige erfgenamen der goddelijke beloften, koesterden, verwarden de Judaïsten met de onderdanigheid van tot beter inzicht bekeerden, en in die meening geloofden zij, dat hun overwicht op eene rots was gebouwd, terwijl het op een lossen zandgrond gesticht was. Zij begingen de fout, welke eene heerschende minderheid in den regel pleegt; zij bezigden namelijk hunne macht en invloed niet om den stroom te leiden, maar om hem te keeren; zij stelden zich niet aan de spits

der beweging, maar zochten haar op allerlei wijzen tegen te houden en te belemmeren, niet bedenkende, dat zij door deze hunne kortzichtigheid eene omwenteling voorbereidden, waarvan zij zelven de eerste slachtoffers zouden worden. Die omwenteling kwam met den val van Jerusalem onder Bar-Cochba. De ondergang van het joodsche volksbestaan gaf te gelijk den doodsteek aan de Judaïstische partij in de christelijke kerk. Het Paulinisme, dat onder het vergelijk tot het besef van zijne kracht en roeping was opgegroeid, greep de gelegenheid aan om de boeien te slaken, die het zoolang, en in den jongsten tijd zoo onwillig had gedragen. Het nam moedig de plaats in bezit, die het als zijn recht beschouwde; aanvaardde de teugels van het gezag met vaste hand, en trad als Katholiek Christendom te voorschijn, dat met het Jodendom niets meer gemeen wilde hebben. Het groote gewicht van den val van Jerusalem onder de regering van Hadrianus ligt derhalve hierin, dat van die gebeurtenis eerst in waarheid de vrijheid en zelfstandigheid des Christendoms als wereldgodsdienst dagteekent. Zelfbehoud noopte de Heiden-christenen om de gemeenschap met het Jodendom voor goed prijs te geven en het Christendom te beveiligen tegen het oordeel, dat over het Jodendom was gekomen. Zij brachten het gevleugelde woord in toepassing, dat aan een heerscher uit onzen tijd in den mond wordt gelegd: „Ik kan mij niet binden aan een stervende!" Want ook zij verkozen niet langer dienstbaar te blijven aan een bondgenootschap, dat hen niet alleen aan de grootste gevaren blootstelde, maar tegelijk van alle vrijheid van beweging beroofde. Het echt paulinisch beginsel: Daar is in Christus, noch Jood, noch Griek, noch dienstbare, noch vrije, geen man noch vrouw, want gij zijt allen één in C. J." werd van nu aan eene waarheid. Het Christendom werd de eenige, volmaakte, voor alle volken en geslachten bestemde godsdienst, die geen steunsel van buiten behoefde, maar aan zijne eigene innerlijke goddelijke kracht genoeg had, en daarom verplicht was zich aan de „eerste beginselen der wereld" te onttrekken, waartoe reeds de apostel Paulus ook het Jodendom had gerekend. Geen Jodendom meer! was de kreet, die allerwege in de kerk opging. Een onweerstaanbare drang naar onafhankelijkheid doorstroomde de gemoederen van geloovigen, die zich

het geestelijk nakroost van den apostel der Heidenen noemden. Tegen dien drang was het Judaïsme niet bestand. Het getij was voor hen verloopen, en het was te laat om de bakens te verzetten. Zij hadden daartoe alles over boord moeten werpen, wat zij tot hiertoe als hun kostelijksten schat hadden bewaard, en dit offer viel hun natuurlijk te zwaar. Aan een nieuw vergelijk viel niet meer te denken. De thans mondig gewordene Heiden-christenen wilden van geene concessies meer weten, maar eischten op hunne beurt onvoorwaardelijke aansluiting. Te vergeefs boden de Judaïsten van hunne zijde de hand der verzoening, en naderden in de Homilieën tot de uiterste grens van toegeeflijkheid. Hun aanbod bleef onverhoord; hun tijd was voorbij; hunne macht gefnuikt; hunne plaats in de christelijke kerk onhoudbaar geworden, en hun vonnis geveld. De beschrijving, welke tegen het midden der tweede eeuw de martelaar Justinus van de eens zoo overmachtige Judaïstische partij ons geeft, bewijst zonneklaar, hoe snel en diep haar val is geweest. Zij komt daar namelijk reeds geheel voor als eene verachterde partij, die gedeeltelijk hare gemeenschap met Christus al verbeurd heeft, en op zijn hoogst nog wordt verdragen en geduld. En eer de tweede eeuw is voorbijgegaan, vinden wij haar onder de kettersche secten gerangschikt, om kort daarna zoo goed als spoorloos uit de geschiedenis der kerk te verdwijnen.

Deze losmaking van de christelijke kerk uit de banden des Jodendoms is het eigenaardig kenmerk der tweede eeuw. Met het jaar 135 n. C. worden de rollen omgekeerd, en verheft zich het paulinisch Christendom tot de heerschende richting, terwijl het Judaïsme aan het kwijnen slaat en wegsterft. Het katholiek geloof is niet, zooals velen meenen, een getemperd Judaïsme, maar integendeel de zegevierende ontplooiing van het paulinisch universalisme. Het is de in toepassing gebrachte overtuiging, dat het Christendom verre boven het O. Testament is verheven, dat het daarom de plaats van het O. Verbond behoort in te nemen, en in zich zelf het richtsnoer zijner ontwikkeling bezit. Het Christendom, dat in de tweede eeuw tot heerschappij komt, vloeit niet meer uit het Jodendom voort, maar is de oorspronkelijke, eenig ware en volmaakte goddelijke openbaring, welke van het begin der schepping dagteekent, en

slechts voor zoover in het O. Verbond is medegedeeld geworden, als met den toenmaligen onmondigen toestand des menschdoms bestaanbaar was. Het N. Verbond is de ware goddelijke heilsorde, waarvan het Oude de gebrekkige afspiegeling, een tijdelijke en voorbijgaande vorm is. Alle waarde en beteekenis, welke het Oude nog onder de heerschappij van het Nieuwe heeft, ontleent het aan dit laatste. De Christen is, als de heer over alle dingen, ook de heer des O. Verbonds. De belijders van het Christendom zijn het ware Israël Gods; het Israël der geschiedenis is bloot de type van dat ware, hetwelk eerst in de volheid des tijds is geopenbaard. De christelijke kerk is daarom niet aan het O. Testament gebonden, maar dit is aan de kerk dienstbaar. Niet het Oude kan beslissen wat al dan niet als christelijk zal gelden; het Nieuwe daarentegen bepaalt, wat in het Oude, als blijvend bestanddeel der goddelijke openbaring voor de christelijke kerk van kracht moet blijven en zijne waarde behouden. Wel houdt het Katholiek Christendom der tweede eeuw, op het voetspoor van Paulus, het verband tusschen beide bedeelingen vast, en bewaart zoo doende den breeden historischen grondslag voor Christendom en kerk, zonder welken beiden zoo lichtelijk in allerlei wijsgeerige bespiegelingen en fantastische droomerijen vervliegen, gelijk het voorbeeld van zoovele kettersche sekten leert. Wel wordt aan het O. Verbond veel ontleend, dat tot regel en richtsnoer voor het zedelijk leven der Christenen moet dienen, en met name bij de kerkelijke inzettingen en gebruiken voortdurend uit die bron geput. Wel kan het dan voor den oppervlakkigen waarnemer den schijn hebben, als had het Judaïsme op het Katholiek Christendom zijn onuitwischbaren stempel gedrukt. Maar wie dieper in de verschijnsels doordringt laat spoedig die meening varen. In zijn diepsten grond is het Katholiek Christendom de vrucht der paulinische rechtvaardigingsleer, de zegepraal der geestelijke vrijheid, waartoe die leer den geloovige roept. Wat toch geeft aan de kerk der tweede eeuw het recht, om zich tot heer en rechter over de wet van Mozes op te werpen, of waaraan ontleent zij de bevoegdheid, om eigen inzicht en geweten tot maatstaf te nemen voor hare beoordeeling van het Jodendom, en daarin met vaste hand het blijvende van het voorbijgaande te ziften? Wat anders dan

het beginsel, door Paulus uitgesproken in het woord: „Alles is het uwe!" Wat anders dan de H. Geest, naar de beschrijving van denzelfden apostel, die alle dingen toetst en beproeft? Wat anders dan het diep en krachtig besef, dat met het geloof in Christus een nieuw levensbeginsel in het hart der menschen is geplant, dat hen als kinderen Gods van alle banden der geestelijke dienstbaarheid bevrijdt, zoodat zij niets meer voor heilig behoeven te houden, wat niet voor hun door dien geest verlicht geweten zijne aanspraak op verbindend gezag vermag te bewijzen? Tot dit echt paulinisch standpunt heeft zich het Judaïsme nooit kunnen opheffen. Het denkbeeld alleen, dat de mensch durfde wagen den geopenbaarden goddelijken wil te onderzoeken en naar eigen inzicht en geweten te wijzigen, in te krimpen, of uit te breiden, was tot het laatste toe voor den Judaïst eene onvergeeflijke goddeloosheid. Voor hem stond vast, dat de wet volmaakt heilig en eeuwig was, boven alle verandering en wijziging verheven. Hij kon zich geen anderen Christus denken, dan een die gekomen was, niet om de wet en de profeten te ontbinden, maar om ze te vervullen. Hij wilde daarom van geen deelgenootschap der Heidenen aan het Messiasrijk weten, dat niet, althans in beginsel, de wet als het eeuwig blijvend richtsnoer van het christelijk geloof en leven heiligde, al liet hij zich vinden, om ter wille hunner zwakheid hen van de volledige vervulling der wet te ontslaan. De reeds meer genoemde Homilieën van Clemens van Rome zijn een treffend bewijs, hoe weinig nog in de tweede eeuw het Judaïsme in staat was, zich tot het universalistisch standpunt van Paulus te verheffen en het Christendom op te vatten als den absoluten, van het Jodendom ook in beginsel verschillenden godsdienst. Want ook daar nog zijn Jodendom en Christendom in beginsel éene en dezelfde zaak; de Jood staat van nabij beschouwd, in niets bij den Christen achter, evenals omgekeerd deze niets bij genen vooruit heeft. Christus toch is daar niets anders dan de laatste incarnatie van den waren profeet, die niet verschijnt om iets nieuws aan de wereld te brengen, maar alleen om de waarheid, die van den beginne aan door God is geopenbaard, van de ingeslopene bijmengsels en verbasteringen te reinigen, welke laatste het werk zijn der valsche profezie. De Katholieke kerk, die tegen het

midden der tweede eeuw werd geboren, is dus waarlijk eene vrucht van het Paulinisme. Het is de geest van Paulus, die de kluisters van het Jodendom verbreekt en aan het universalistisch Christendom de overwinning op het joodsch particularisme schenkt. Evenmin als men van den statigen stroom kan zeggen, die op zijn weg naar den oceaan een tal van beken en bijvloeden heeft opgenomen, dat hij zonder deze ooit tot een machtige rivier zou zijn aangegroeid, kan men van het Christendom beweren, dat het aan het Jodendom zijne macht en heerschappij op deze aarde heeft te danken, omdat het onder de Joden is geboren, terwijl het aan zijne verspreiding onder de Heidenen, in weerwil van het Jodendom en onder hevigen tegenstand van de zijde der Judaïsten, zijne heerlijkheid is verschuldigd. Het Katholicisme zelf is daarvan zoo zeer overtuigd, dat het genoopt was niet Paulus, maar Petrus aan het hoofd der kerk te plaatsen, dezen geheel naar het model van den apostel der Heidenen heeft vervormd, hem tooiende met de gestalte, die het eigendom van dezen is.

De gemeente te Rome mag aanspraak maken op de eer van ook bij dit werk der vrijmaking den toon aangegeven en de taak van aanvoerder vervuld te hebben. Gelijk van haar de eerste welgeslaagde poging is uitgegaan, om toenadering tusschen de oorlogvoerende partijen te stichten, zoo heeft zij ook, door den drang der tijdsomstandigheden ondersteund en geholpen, het eerst kloekmoedig den strijd aangebonden, die aan de overheersching van het Judaïsme een einde moest maken. Rome is de hoofdzetel van het Katholiek Christendom geworden, omdat dit Christendom te Rome geboren, en van daar naar buiten gebracht is. Met vaste hand en scherpen blik stuurde Rome het schip der kerk tusschen de gevaarlijke klippen door, welke hare wedergeboorte tot den rang van ééne algemeene christelijke kerk bedreigden, en bij alle wijze bedachtzaamheid en inschikkelijkheid, die haar bij dien arbeid onderscheidden, bleef zij nochtans zoo onverzettelijk en onwrikbaar, waar het beginsel dat zij voorstond gevaar liep, dat zij tegen het einde der tweede eeuw, in den strijd over de viering van het Paaschfeest, het tegen de geheele oostersche afdeeling der kerk opnam, en haar gevoelen doordreef. Te gelijk met het Katholicisme zien wij dan ook den grondslag

gelegd voor de opperheerschappij, die Rome welhaast in de Katholieke kerk zal verkrijgen, niet als een roof, dien het met list en geweld zich toeeigent, maar als de belooning, die de dankbare Christenheid zelve het toekent voor zijne verdiensten. En wat vooral opmerkelijk is, Rome verkrijgt den hoogsten rang niet door de groote mannen, die het voortbrengt, noch door de geleerden, die in den boezem der gemeente arbeiden. In dit opzicht toch doet deze voor de groote gemeenten buiten Italië, in Egypte, Griekenland en Klein-Azië onder. Van de bisschoppen, die de romeinsche gemeente in den loop der tweede eeuw besturen, is, een enkele uitgezonderd, ons niet veel meer dan de namen bekend, en die enkelen zijn nog als Viktor mannen, die meer door kracht en vastheid van wil en karakter, dan door schranderheid van geest uitmunten. Aan christelijke genieën is Rome steeds arm geweest; de groote kerkvaders zijn buiten haren kring geboren, en de geweldige beweging b v. die in de geschiedenis den naam van Gnosticisme draagt, alsmede de diepzinnige strijd over de Triniteit gaan zoo goed als buiten haar om. Alles wordt om zoo te zeggen haar van buiten aangebracht en aan hare beslissing onderworpen. Maar zij gebiedt en heerscht door haar weêrgaloozen praktischen zin, door de wijsheid, waarmede zij het ambt van scheidsrechter uitoefent, door hare bezadigdheid en kalmte, die haar in staat stellen om deels met volle bewustheid, deels meer instinktmatig het nuttige en schadelijke, het eenzijdige en uitvoerbare te onderscheiden, en in het belang der algemeene christelijke kerk steeds den gulden middenweg te kiezen. Hetzelfde staatsmansbeleid, dat aan het heidensch Rome alle volken der aarde heeft onderworpen, heeft ook aan het christelijk Rome de christelijke volken gehoorzaam en dienstbaar gemaakt. Beiden, de romeinsche staatsman en de romeinsche bisschop hielden onafgebroken den blik op één doel gericht; de eerste wilde Rome maken tot de hoofdstad van een wereldrijk; de laatste zocht het te verheffen tot den zetel van den Godsstaat, die voor alle natiën en tongen de oefenschool moest wezen voor het hemelsch koninkrijk van Christus.

Rijswijk, Aug. 1878. J. W. STRAATMAN.

HANDHAVING MIJNER VERKLARING VAN GAL. 3 : 13, 16, 20.

Antwoord aan Dr. J. J. PRINS.

Hoogst aangenaam was het mij, waarde vriend! te zien, dat mijn opstel ter verklaring van Gal. 3 : 20 onlangs in dit tijdschrift, bl. 216 vv., geplaatst uwe aandacht getrokken had, en uwe bedenkingen daartegen, die gij ald. bl. 410 vv. medegedeelt, zouden mij reeds daarom, omdat zij van u kwamen, belang ingeboezemd hebben, maar waren mij toch vooral welkom, omdat het hier het recht verstand van een der gewichtigste en moeielijkste plaatsen in de brieven van Paulus gold, en ik er hoogen prijs op stel van de deugdelijkheid mijner uitlegging verzekerd te zijn. Ik heb ze dan ook met de meeste zorg overwogen, en sta nu gereed u te beantwoorden.

Uwe eerste bedenking betreft dan mijne verklaring van vs. 13. Ik zou daarover natuurlijk meer gezegd hebben, indien mij dit tot opheldering van het verband der rede noodig geschenen had, terwijl zij integendeel tot de rechte opvatting van vs. 20 weinig afdoet. Desnoods zou ik mij dus nu ook van zelfverdediging kunnen ontslaan. En werkelijk moet ik mij onthouden u te volgen, wanneer gij de leer van Paulus over den samenhang van den kruisdood van Christus met onze verlossing van den vloek der wet gaat bespreken, daar dit onderwerp een meer opzettelijke behandeling zou vereischen. Iets moet ik echter in het midden brengen om mijn gevoelen over het oogpunt, waaruit deze uitspraak van Paulus beschouwd moet worden, te rechtvaardigen. Een paar opmerkingen dienen hier vooraf te gaan. Ik mag toch niet ontveinzen, dat het mij niet geraden voorkomt om bij de bestrijding van eens anders gevoe-

len zonder dringende redenen en klemmende bewijzen te gewagen van eene aan Paulus vreemde dogmatiek, door wier invloed de wederpartij zich bij de verklaring van 's apostels woorden zou hebben laten beheerschen en van de noodige helderheid van blik berooven, en een beschuldiging te doen hooren van streven naar noodelooze diepzinnigheid. Of het ooit iemand gelukken zal zuiver objectief te blijven, als hij de gedachten van een ander uit zijne woorden tracht op te maken en te omschrijven, weet ik niet, maar wel, dat ik het een heiligen plicht acht, dien ik ernstig tracht te vervullen, gelijk ik mij daaromtrent ook van u verzekerd houd. Daarin zullen wij echter niet recht slagen, indien wij ons een verkeerde voorstelling gaan vormen van de personen aan wie, en de omstandigheden, waaronder de man, wiens woorden wij hebben uit te leggen, geschreven heeft. Zoo meent gij, dat men bij de verklaring van vs. 13 wèl in het oog moet houden, dat de Galatiërs „eenvoudige" menschen waren, en dat Paulus zijn brief „haastig" neerschreef. Hoe gij nu tot de kennis dezer bijzonderheden gekomen zijt, kan ik niet nagaan, maar wanneer ik o. a. een bewijsvoering, als die wij 4 : 21—31 vinden, lees, dan meen ik, dat Paulus zijn lezers toch niet voor zoo erg eenvoudig en ongeschikt voor afgetrokken nadenken moet gehouden, of anders zich bij zijn schrijven daarover weinig bekommerd moet hebben; en pleegt de haast, waarmeê een opstel neergeschreven is, zich door slordigheid, oppervlakkigheid en gebrek aan samenhang te verraden, dan bespeur ik daarvan in dezen brief van Paulus niets, evenmin als gij hem daarvan zeker zoudt willen beschuldigen. Ik meen dus te mogen aannemen, dat Paulus behoorlijk voorbereid de slotsom van zijn ernstig nadenken heeft medegedeeld, in de hoop, dat zijne lezers hem zouden verstaan, maar was hij ontegenzeggelijk een zeer oorspronkelijk man, dan zal het wel niet vreemd te achten zijn, wanneer dit ons vaak geen geringe inspanning kost. En wat wil hij dan in het bedoelde 13e vers zeggen? Volgens u haalt hij daar de woorden van Deut. 21 : 23 alleen aan om zijne eigene woorden, die voorafgingen, op te helderen, en de Galatiërs te herinneren, dat hij bij dat „voor ons tot een vloek worden" van Christus aan zijn kruisdood gedacht had, en had hij alleen daarom op deze wijze van zijn kruis-

dood gesproken, omdat er zoodoende een tegenstelling met den *zegen* van Abraham ontstond. Maar dit komt mij voor geheel met den samenhang en den inhoud van vs. 13 te strijden. Wanneer Paulus aan de woorden: *κριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*, toevoegt: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, dan kan hij hiermede alleen het middel, waardoor Christus ons van den vloek der wet verlost heeft, hebben willen vermelden, en gaat hij nu voort met *γέγραπται γάρ* en de aanhaling van Deut. 21 : 23, dan wil hij hiermede reden geven, waarom wij dat *γενόμενος-κατάρα* moeten toestemmen. Maar nu zal toch wel niemand met grond kunnen beweren, dat dit *γενόμενος-κατάρα* alleen een oneigenlijke omschrijving van Christus' kruisdood zou zijn. Al denkt Paulus daarbij aan dien kruisdood, het is er niet een bloote vermelding maar een dogmatische beschouwing van, en het is die beschouwing, die hij nu rechtvaardigen wil door dat citaat. Gij beweert dus ook van uwe zijde consequent, dat „die aanhaling zou zijn achterwege gebleven, „zoo (van den kruisdood van Jezus) gesproken ware in meer „eigenlijke bewoordingen." Maar dan moet ik u doen opmerken, dat wij buitendien geen recht zouden laten wedervaren aan den samenhang van het citaat uit Deut. 21 : 23 in vs. 13 met het citaat uit Deut. 27 : 26 in vs. 10, dien gij anders zelf erkent. Vs. 10 had hij geleerd, dat wie uit werken der wet zijn, aan den vloek onderworpen zijn, daar, wie de wet niet volkomen betracht, aldaar *ἐπικατάρατος* genoemd wordt. Maar als hij nu vs. 13 verklaart, dat Christus ons, toen wij aan dien vloek onderworpen waren, uit dien toestand verlost heeft, daardoor dat hij is *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, en er nu dit citaat bijvoegt: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*, dan is dit laatste citaat niet te danken aan een zucht „om zich pikant uit te drukken" en om zijn laatste voorafgaande woorden nader op te helderen, maar om den grond aan te geven, waarom die kruisdood van Christus in dat licht moest worden beschouwd. En die samenhang van vs. 13 met vs. 10 treedt nog meer in het licht, wanneer wij opmerken, dat Paulus de woorden van Deut. 21 : 23 eenigszins veranderd aanhaalt, en *ἐπικατάρατος* schrijft in plaats van het oorspronkelijke *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ*, waardoor de terugslag op vs. 10 letterlijk wordt. Dat hij nu die woorden van

den Israëlietischen wetgever niet naar diens bedoeling toepast, zal wel geen teeken zijn, dat hij ze louter als een zinspeling gebruikt. Of waren dan die woorden van God tot Abraham gericht, die zulk een cardinale plaats in het systeem van Paulus innemen, zuivere bewijsplaatsen? De vraag over de ware bedoeling van dit citaat in vs. 13 is niet van gering belang. Zij hangt samen met de juiste opvatting van het doel, dat Paulus zich in deze geheele pericope voorstelde. Ook daarin blijf ik dus van u verschillen. Waarvan spreekt Paulus hier? Gij schrijft: „Niets anders verklaart hij hier, dan dat „Christus door zijn kruisdood, ten onzen behoeve ondergaan, „ons verlost heeft van de wet, en dus ook van haren vloek." Derhalve zou het de bedoeling van Paulus zijn, dat onze verlossing van den vloek der wet een gevolg was van onze verlossing van de wet zelve. Maar een paar regels verder gaat gij dus voort: „... zij waren van den vloek der wet verlost, „zoodat zij met de wet... nu niets meer te maken hadden." Gij keert het dus nu om, en stelt, dat onze verlossing van den vloek der wet voorafgaat. Wat kiest gij? Het is een geheel ander dogmatisch standpunt, dat zich in beide stellingen openbaart. Paulus zegt hier het laatste, en spreekt vs. 13 alleen van de verlossing van den vloek. Maar zie, tot welk een onlogische redeneering gij dan nu ook vervalt! „Het groote „feit, waarop hij wijst," schrijft gij, t. w. dat onzer verlossing van *de wet* en dus ook van *haren vloek*, „sprak duidelijk ge„noeg. Zoo waarlijk Christus aan het kruis gestorven was, „waren zij van *den vloek* der wet verlost, zoodat zij met *de* „*wet* en het wettelijk standpunt nu niets meer te maken had„den." Hoe hangt dit samen? Maar ook dit nog daargelaten, hoe kunt gij schrijven: „Het groote feit" onzer verlossing van de wet en dus ook van haren vloek „sprak ook reeds *κατ'* „*ὄψιν* duidelijk genoeg, en werd overigens door niemand betwij„feld?" Alsof de Judaïsten daarvan iets zagen of weten wilden, en het niet juist was, om de Galatiërs voor hun invloed te beveiligen, dat Paulus dit betoog noodzakelijk keurde! Want het is niet een bloote herinnering, die hij hier nederschrijft, maar een betoog, dat de kruisdood van Christus uit dit oogpunt *moet* worden beschouwd. En dat betoog leidt hij af uit Deut. 21 : 23, omdat het voor hem hier niet een vraag van

zuiver ethischen aard geldt, maar van recht. Het groote verschil tusschen u en mij in de opvatting van den gedachteloop van Paulus bestaat dus hierin, dat volgens u Christus den mensch van de wet verlost door de mededeeling van zijn geest, en dat deze dan nu ook verlost wordt van den vloek der wet, terwijl volgens mij Christus, nu hij zich aan den vloek der wet onderworpen heeft, den mensch recht geeft zich van de heerschappij der wet te ontslaan, waardoor hij in staat wordt den geest en gevolgelijk de *κληρονομία* te ontvangen. In hoever nu deze gedachteloop overeenstemt met dien, welken wij elders bij Paulus aantreffen, onderzoek ik thans niet. Alleen dit voeg ik er bij, dat ik voor mijne opvatting een bevestiging vind in het vervolg van dit betoog, waar ook van de wet niet als van een ethisch beginsel, maar als van een verordening van God, die in de geschiedenis van het voorgeslacht een tijdelijk recht van bestaan had en een gewichtige bestemming vervullen moest, gesproken wordt.

Uwe tweede bedenking betreft mijne uitlegging van vs. 16. Gij verklaart u bereid om wat ik schreef: „De beloften waren „gedaan aan Abraham en zijn zaad. Zij hadden dus twee „objecten gehad,” onaangeroerd te laten, alsof het niet geschreven was. Natuurlijk kan ik u niet dwingen deze woorden in aanmerking te nemen, maar daar zij tot de hoofdzaak mijner verklaring behooren en ik niet de minste reden heb te wenschen, dat zij niet geschreven waren, verzoek ik ieder, die mij ernstig wil verstaan, uw voorbeeld niet te volgen. Paulus achtte het namelijk opmerkelijk, dat God in de Schrift aan Abraham *en* aan zijn zaad de *κληρονομία* beloofd had. Die zegening had dus Abraham *en* zijn zaad betroffen. Is het tegen het spraakgebruik, als ik nu zeg, dat die beloften twee objecten hadden? Het is duidelijk, dat ik het woord *objecten* en niet *personen* gebruikt heb, om het voorshands onbeslist te laten, of *σπέρμα* een persoon aanduidt. Maar al ware ook de keuze van dat woord niet correct, de bedoeling is onbetwistbaar, als ik voortga: „Zoo golden de beloften dan Abraham — „en Christus.” Nu bestrijdt gij verder mijne verklaring, die trouwens de gewone is, van *οὐ — ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ' ἐφ' ἑνός*, door: „niet — als van velen (t. w. personen), maar als van éénen (persoon)”, terwijl gij er *σπερμάτων* en *σπέρματος* bij

denkt, zoodat Paulus zou hebben willen zeggen, dat de beloften Gods niet Abraham en al de takken zijner nakomelingschap, maar behalve hem alleen zijn ware, geestelijk zaad betroffen. Dit toch was *het* σπέρμα van Abraham. Maar daartegen heb ik meer dan éene bedenking. Ofschoon ik toch niet ontken, dat men πολλῶν en ἑνός met σπερμάτων en σπέρματος kan aanvullen, beweer ik, dat wij evenmin „verplicht" zijn dit te doen, „omdat σπέρματι onmiddellijk voorafgaat", als het b. v. Matth. 25 : 23 voegen zou ὀλίγα en πολλῶν uit het onmiddellijk voorafgaande τάλαντα aan te vullen. Was het daarentegen Paulus te doen om σπέρμα van één individu op te vatten dan moet hij ook hebben willen zeggen, dat het geen meervoud van *personen* kon te kennen geven. Had de constructie een nom. of acc. toegelaten, er zou dan ook mijns inziens geen twijfel bestaan dat πολλῶν en ἑνός masculina zijn. Maar gij betwist het, dat dit de bedoeling van Paulus zou geweest zijn, en beroept u op Rom. 4 : 12, 13. Daartegen neem ik de vrijheid u o. a. naar Van Hengel te verwijzen, die het mij voldoende schijnt bewezen te hebben, dat Paulus daar met τὸ σπέρμα 'Αβραάμ van Abrahams natuurlijke nakomelingschap spreekt. Doch vooral vestig ik hierop uwe aandacht, dat de tegenstelling van Abrahams natuurlijke en van zijn geestelijke nakomelingschap onmogelijk bedoeld zou kunnen zijn met „vele geslachten en één." Wanneer „het Israël naar het vleesch" en „het Israël Gods", of het zaad Abrahams naar het vleesch en het zaad Abrahams in geestelijken zin tegen over elkander geplaatst worden, dan wordt ook hetzij door die uitdrukkelijke qualificatie der twee Israëls, hetzij door het verband duidelijk aangewezen, dat hier gesproken wordt van zulken, die met Abraham in verschillende verwantschap staan. Maar in plaats van dergelijke qualificatie der twee σπέρματα 'Αβραάμ zouden wij dan hier die vinden van het *vele* en het *éene*. Wordt daardoor beider innerlijk karakter bepaald? Had Paulus iets dergelijks bedoeld, dan had hij τοῖς σπέρμασί σου voluit geschreven, waardoor hij op de *beteekenis* van het woord, en niet, zooals nu zonder σοῦ, alleen op den *numerus* de aandacht gevestigd zou hebben, en verder had hij dan moeten schrijven: „niet — als van die *allen*, maar — als van één." Maar dit hangt buitendien samen met uwe opvatting van κριστός t. a. pl. als een

collectivum, die ik mede voor verkeerd houd. Mij dunkt, het *σπέρμα* hier bedoeld zal wel hetzelfde zijn als dat, waarvan — daargelaten vs. 17 om de onzekerheid der lezing — vs. 19 gesproken wordt, het *σπέρμα*, aan hetwelk de belofte gedaan was, en dat kwam, en een einde maakte aan de heerschappij der wet. Dacht Paulus daarbij misschien aan de geloovigen, de Christenheid als het ware zaad Abrahams? Maar vs. 24, waar hij diezelfde gedachte nog duidelijker uitspreekt, zegt hij bepaald, dat de wet een pedagoog geweest is tot *Christus*, opdat *wij* uit geloof zouden gerechtvaardigd worden, en onderscheidt hij dus Christus als individu van de geloovigen, die hem aandoen (vs. 27), en die eerst dan mede het *σπέρμα* van Abraham worden (vs. 29). Ik zie daarom geen reden hoegenaamd om van de gewone opvatting van vs. 16 af te gaan, waarbij Paulus met een zeker in ons oog ongeoorloofde exegese ten behoeve van zijne eigenaardige constructie der oude godsdienstgeschiedenis een grooten nadruk op het enkelv. *τῷ σπέρματί σου* legt om te doen uitkomen, dat hiermede slechts één bepaald afstammeling van Abraham bedoeld kon zijn, daar er van geen *σπέρματα* gesproken wordt, en dat die afstammeling Christus was, daar de belofte der *κληρονομία* door de geloofsgerechtigheid verkrijgbaar, die eens aan Abraham gegeven en in hem aanvankelijk vervuld was, tevens gedaan was aan Christus, in wien zij nu volkomen was verwezenlijkt [1]). En kon nu ook die opvatting van *σπέρμα* als van één persoon aan Paulus wel een „dwaasheid" en „klinkklare ongerijmdheid" toeschijnen, wanneer hij zag, dat ook het collectivum צֶמַח, waarvan Jeremia 23 : 5, 33 : 15 met zulk een blijde verwachting gesproken had, door Zacharia 3 : 8, 6 : 12 verklaard was van een אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ, zoodat ook die den eisch der taal op soortgelijke wijze ondergeschikt gemaakt had aan zijn persoonlijk inzicht [2])?

Het gebruik, dat Paulus op deze wijze van het schriftwoord maakte, was, gij zult mij dit toestemmen, volstrekt niet ondoordacht. Hij had daarmede een tweeledig doel. Vooreerst sneed hij zoodoende een tegenwerping af, díe de Judaïsten

1) Op deze wijze meen ik aan uwe bedenking te gemoet gekomen te zijn, en de bedoeling van Paulus juister uitgedrukt te hebben dan bl. 218.

2) Vgl. Kuenen, *De profeten en de profetie onder Israël*, dl. I. bl. 239 v., 253 vv.

hem konden doen hooren. Was toch de belofte aan Abraham *en* zijn zaad, t. w. aan Israël, gedaan, dan zou men daaruit kunnen afleiden, dat, indien Abraham haar ontvangen en aanvankelijk genoten had, ook Israël haar als zijn eigendom had mogen beschouwen, en dat zij dus geheel kon samengaan met het bezit en het opvolgen der wet. Doch werd dit nu voorkomen, wanneer *σπέρμα* niet als een collectivum, maar van één individu werd opgevat, dan werd tevens de geheel eenige plaats, die Christus werkelijk ingenomen had, ook gekenmerkt als voor hem uitdrukkelijk door God bestemd, en zoo de absolute waarde van de geloofsgerechtigheid en hare zegeningen, zooals die in Abraham en in Christus aan het licht getreden was, door het schriftwoord ten volle bevestigd. Met deze pneumatische verklaring van *τῷ σπέρματί σου* ontkende Paulus echter de eigenlijke beteekenis dier woorden niet. Rom. 4 : 13 strekt hiervan ten bewijze. Maar de Rabbijnsche hermeneutiek, waarvan Paulus niet vrij gebleven was, had het ook niet tot stelregel aangenomen, dat een schriftplaats slechts éénen zin had. Integendeel, mysteriën daaruit op te delven was juist een teeken van hoogere verlichting.

Mij rest nog te antwoorden op uwe bedenking tegen mijne verklaring van vs. 20: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* Tusschen die geloofsgerechtigheid van Abraham met de belofte der *κληρονομία* nu en de volkomene openbaring van gene in Christus met de aanstaande glansrijke vervulling van deze zag Paulus de periode der wet, die toch ook door God gegeven was, in liggen. Dat was hem een probleem, dat opgelost moest worden. Er bestond hier een in het oog loopend verschil. Hoe kon die wet dan van God zijn? Paulus vindt naar mijn gevoelen de oplossing hiervan daarin, dat zij, ofschoon van God afkomstig toch slechts een voorbijgaande bestemming had, en ten bewijze daarvan ook door God niet rechtstreeks maar met tusschenkomst van een ander gegeven was. Zulk een werkzaamheid toch kenmerkte geheel een *μεσίτης*, want terwijl God *εἷς*, innerlijk één en onveranderlijk, was en dus ook altijd getrouw bleef aan zijne heilsverordening en zijne beloften, was daarentegen een middelaar niet *ἑνός*, behoorde die niet bij *hetgeen innerlijk één is.* Indien het verband der rede tot hiertoe goed door mij is opgevat, zie ik nog niet

in, wat met grond tegen deze verklaring kan worden ingebracht. Ook houd ik nog voor gegrond, wat ik bl. 223 heb opgemerkt over de reden, waarom het gebruik maken van een μεσίτης volgens Paulus die beteekenis had gehad. En inderdaad, ofschoon gij deze bijzonderheid tot mijn leedwezen onaangeroerd gelaten hebt, zegt gij geen bezwaar te hebben tegen hetgeen mij toescheen de hoofdstrekking dezer woorden te zijn. Maar toch zijt gij niet geheel voldaan. Al wordt μεσίτης, zoo zegt gij, door Paulus gebruikt om het denkbeeld van een *middenpersoon* uit te drukken, terwijl hij onbeslist laat, of en in hoever de partijen tegen elkander overstaan, „altijd brengt toch de vermelding van een *middenpersoon* de „gedachte met zich aan twee of meer, tusschen wie hij in „staat!" Natuurlijk! als μεσίτης had zóó Mozes eens de taak om de wet van God over te brengen aan het volk. Maar de vraag is deze, of Paulus, als hij vs. 20 de eigenaardige stelling van den μεσίτης beschrijft, aan iemand denkt, die slechts de passieve rol van overbrenger eener buiten hem om vastgestelde wet vervult, dan wel aan zulk een, wien de actieve rol van medewerker om haar tot stand te brengen, gegeven is, m. a. w., of hij μεσίτης bedoelt in de beteekenis van *tusschenpersoon* zonder meer, of van *bemiddelaar*. Daar nu vs. 20 moet strekken tot opheldering van het ἐν χειρὶ μεσίτου van vs. 19, en hij daarbij aan Mozes dacht, spreekt het van zelf, dat wij ook de beslissing dier vraag dáár hebben te zoeken. En dan kan het mijns inziens aan geen twijfel onderhevig zijn, dat hij het eerste heeft bedoeld. Jezus toch mocht b. v. Matth. 19 : 8 de werkzaamheid van Mozes uit het andere oogpunt doen beschouwen, Paulus plaatst zich hier op dat standpunt niet. Hij spreekt niet van sommige gedeelten der wet, waarop Mozes invloed zou geoefend hebben, maar van de wet in haar geheel, als verordend, uitgevaardigd, door middel van hem (vgl. Levit. 26 : 46, ὁ νόμος, ὃν ἔδωκε κύριος . . . ἐν χειρὶ Μωυσῆ), en wat hij verklaren wil, is niet, waarom de wet zóó was ingericht, maar waarom zij zelve bestond, gegeven was. Lag daarvan de oorzaak in de παραβάσεις, zij was daarom onvermijdelijk gekeurd en verordend door God zelven. Anders, indien Paulus aan Mozes zelven invloed op de wet had toegekend, hij had dan ook de werkzaamheid der engelen, die hij

in éénen adem noemde, uit hetzelfde oogpunt moeten beschouwd hebben. En was de wet onmachtig gebleken om levend te maken (vs. 21), het was dan ook niet daarom, omdat zij in handen van Mozes onzuiver zou geworden zijn, maar omdat zij *een wet* was. Maar wanneer gij dit nu toestemt, zooals gij het, meen ik, doet, dan moeten wij ook bij de verklaring van ἐν χειρὶ μεσίτου alle denkbeeld van bemiddeling vèr houden, en alleen een *tusschenpersoon* voor den geest hebben. Is dit echter zóó, dan volgt daaruit ook noodzakelijk, dat het vs. 20 Paulus' bedoeling niet geweest is, om den μεσίτης tegenover anderen te plaatsen en zijn eigenaardige stelling ten opzichte van dezen te beschrijven. Maar daaruit volgt dan verder ook, dat ἑνός geen masc. zijn kan. Dat gij dit niet hebt kunnen toestemmen, komt dus ook mijns inziens daarvan, dat gij de beide opgenoemde schakeeringen van het begrip μεσίτης niet behoorlijk uit elkander gehouden hebt. Terwijl gij toch stelt, dat de woorden: ὁ θεὸς εἷς ἐστιν niet, zooals mijn gevoelen is, beteekenen: „God is innerlijk één en onveranderlijk," maar: „God is één en heeft zijns gelijke niet," — wat ik thans daar laat —, zouden zij nu in dit verband te kennen geven: „dat zulk een wetgeving als de v. 18 beschrevene, . . . door „engelen en middelaarsdienst tot stand gebracht, meer of min„der in strijd is met Gods hoedanigheid en natuur, als welke „veeleer medebrengt, dat hij, zonder in schikking te treden „of andere bemiddeling te gebruiken, rechtstreeks of onmid„dellijk, tamquam e plenitudine potestatis suae, zijnen wil, d. i. „den raad zijns welbehagens afkondigt of bekend maakt." Maar dan vraag ik u: Wat bedoelt gij met dat „zonder in „schikking te treden of andere bemiddeling te gebruiken?" Zijn dat synoniemen van „rechtstreeks en onmiddellijk," of beteekenen zij „zonder aanneming van een vergelijk?" Vervolgens, wat zou dan volgens Paulus met Gods natuur strijden? dat hij iemand gebruikt om zijn wil den menschen mede te deelen, of dat hij zich naar de behoeften der menschen schikt? En wat heeft eindelijk met het een en ander de stelling te maken, dat God zijns gelijke niet heeft?

Na deze bestrijding van het gevoelen, dat ἑνός een masc. zou zijn, in tegenstelling met twee of meer anderen gedacht,

zal ik, dunkt mij, wel niets meer behoeven te zeggen tot handhaving van mijn gevoelen, dat ἑνός een neutr. is en een qualitatieve beteekenis heeft. Gij beklaagt u, dat gij daarvoor bij mij te vergeefs bewijs zocht. Ik meende, dat de gepastheid van den zin, dien wij dan verkrijgen, het beste bewijs was, en heb mij daarom van optelling en wederlegging van andere gevoelens onthouden. En ik kan niet ontveinzen, dat ik mijne overtuiging, dat ik juist gezien heb, bevestigd acht, wanneer ik op de slotsom let, waartoe gij daarentegen komt, waarbij vs. 20 zóó zou moeten verklaard worden: „de middelaar is niet „middelaar van één persoon, maar God is één en onvergelijkelijk."

Ik voeg hier thans niets meer bij. Alleen wil ik deze gelegenheid waarnemen om een bedenking te beantwoorden, mij van een geachte zijde gemaakt, „of er wel van het gebruik „van ἕν in de philosophisch abstracte beteekenis van *iets dat innerlijk geheel één is* bij Paulus een spoor is aan te wijzen." En dan doe ik daartegen opmerken, dat het bij het kleine aantal geschriften, die wij van de bijbelschrijvers, ook van Paulus, bezitten, onbillijk zou zijn om voor de vaststelling van de beteekenis van elk woord of van elk denkbeeld één of meer gelijkluidende plaatsen bij hen te eischen. Alleen dit mogen wij te recht vorderen, dat die beteekenis of dat denkbeeld binnen den bekenden kring valt van hun spraakgebruik en van hunne gedachten. Nu zou het zeker ongerijmd zijn, wanneer wij bij Paulus de leer meenden te vinden van τὸ ἕν, *het absoluut ééne*, want dan brachten wij hem over op het gebied der eigenlijke wijsbegeerte, waar zijn plaats niet is. Maar dat een man, die van *het kwade* en *het goede* spreekt (Rom. 12 : 21), en er prijs op stelt om τὰ διαφέροντα, *wat onderling verschilt*, te beproeven (2 : 18), ook in het abstracte van *het ééne* gewaagt, kan ons, dunkt mij, niet vreemd voorkomen, en evenmin, dat het denkbeeld van innerlijke eenheid, innerlijke harmonie en samenhang onder het gebied van zijn geest gevallen is, als hij toont een scherp oog te hebben voor hetgeen innerlijk van elkander verschilt, en bij hen, die Christus toebehooren, ondanks alle onderscheid in afkomst, taal of gebruiken, die groote overeenstemming in geest doet opmerken, die hen vereenigd εἷς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ maakt (Gal. 3 : 28).

Doch het wordt tijd, mijn Vriend! dat ik eindig. Aangenaam zal het mij zijn te vernemen, welke ontvangst deze handhaving van mijn opstel tegen uwe bedenkingen bij u gevonden heeft. Ik geloof echter niet, dat het publiek verlangen zal van de voortzetting der discussie getuige te zijn.

Dordrecht, Juli 1878. A. H. BLOM.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Bible Studies, by M. M. KALISCH, *Ph. D., M. A. Part II. The Book of Jonah. Preceded by a treatise on the Hebrew and the Stranger. London.* LONGMANS, GREEN AND C°. 1878.

In de eerste aflevering van den loopenden jaargang vestigde ik de aandacht der lezers van het Theologisch Tijdschrift op de eerste dezer Bijbelstudiën, toen pas verschenen; nu heeft reeds een tweede het licht gezien, niet minder omvangrijk dan de vorige. Bijna 340 bladzijden toch is het werk groot, dat Dr Kalisch der theologische wereld aanbiedt.

Al getuigt zij van ijver, zoo is toch die uitgebreidheid geenszins eene prijzenswaardige eigenschap van het werk. Alleen de verklaring van *Jona* beslaat 220 bladzijden! Ontzaginboezemend groot is het aantal commentaren van ouderen en jongeren datum, hier aangehaald tot lof of bestrijding, en vele zijn de onderwerpen, naar aanleiding van het een of ander vers van het kleine geschrift, behandeld. Maar — Rauwenhoff's woord is zoo door en door waar: „Wil iemand een geschiedenis van de interpretatie des bijbels schrijven, dan kan hij al de misvormingen, die de bedoeling des auteurs van dogmatisch vooroordeel heeft moeten lijden, niet voorbijgaan, maar als het alleen te doen is om den zin van die geschriften goed te verstaan, waartoe dient het dan, dat men den weg tot dat doel verspert door al de wijsheid en dwaasheid van vroegere verklaringen diep op te halen en breed uit te meten?"

1) Th. Tijdschr. XII bl. 181.

In waarheid, ons leven is kort, en elk vak van wetenschap zeer, zeer uitgebreid. Meer dan 200 bladzijden te moeten doorlezen om achter de beteekenis van het boek Jona te komen, is toch wat veel gevergd!

Het is waar, onderweg hooren wij van allerlei: wij krijgen zelfs een lijst van alle plaatsen in de profetische geschriften, die eene universalistische strekking hebben, en bij gelegenheid van het bericht dat Nineve's beheerscher zijn gewaad aflegde om zich in zak en asch te verootmoedigen, een beschrijving van het plechtgewaad van een Assyrisch koning. Maar een en ander zoeken wij hier niet, en het boezemt ons bij deze gelegenheid even weinig belang in als de onderzoeking, van welke soort de groote visch was, die Jona ingeslokt zou kunnen hebben, gesteld dat zoo iets gebeurd was. Het zal wel eene *carcharias verus* zijn geweest, is de slotsom van den schrijver, die zelf het verhaal niet voor letterlijk waar houdt. Waartoe dienen toch al die geheel onnoodige uitweidingen? Zij vermoeien en brengen in de war, daar zij ons de hoofdzaak doen uit het oog verliezen. Kalisch is een man van even groote belezenheid als ijver. Hij geve ons dus nog veel, maar in beknopter vorm!

Al heeft Kalisch bij elke pericoop die hij besprak een paragraaf aan philologische opmerkingen gewijd, hij is toch niet gelukkig geweest in de oplossing van de philologische moeilijkheden van het boek. Wij blijven steeds verlegen met het onverstaanbare חרישית in 4 : 8 en met het duistere יתעשת in 1 : 6. Kalisch vertaalt dit laatste op 't voetspoor van anderen: „misschien zal God ons genadig zijn, zoodat wij niet vergaan"; maar die beteekenis heeft noch het werkwoord noch eenig naamwoord van den wortel עשת. In het Arameesch beteekent het werkwoord in Itpaël „denken aan iemand". Dientengevolge zouden hier de benarde zeelieden gezegd hebben: „Misschien zal God aan ons denken, opdat wij niet omkomen." Moeite baart hierbij echter het feit, dat het werkwoord in het Arameesch altijd in een slechten zin voorkomt: kwaad bedenken. In 1 : 8 geeft het geen zin, dat de zeelieden Jona zeggen: „Vertel ons toch, om wiens wil ons dit kwaad overkomt"; immers, het lot had hem reeds als den schuldige aangewezen. Of men schrappe de woorden en leze dus: „Vertel

ons, welk uw handwerk is, van waar gij komt enz." [1]), òf men vatte het voornaamwoord מי op in den zin van מה, zooals in den Talmud, en vertale: : „Deel ons mede, waarom ons deze ramp treft."

Vs. 5 van hfdst. 2 is zwaar te verstaan. Immers, er gaat een klacht aan vooraf: „Gij wierpt mij in de diepte, in 't hart der zee, een stroom omringde mij, al uw baren en golven gingen over mij heen". Hierbij past zeer goed het eerste deel van het vers: „Toen zeide ik: ik ben aan uw oogen onttrokken", maar zeer slecht het tweede: „Toch zal ik uw heiligen tempel weerzien." Of zal men dit opvatten als een betuiging van vertrouwen te midden van het grootst gevaar? Maar met de beschrijving van dat gevaar gaat de dichter voort: „Water bedekte mij, zoodat ik op 't punt was om te komen, enz." Evenwel, er staat in den Masoretischen tekst zeer duidelijk: „Maar toch (אַךְ) zal ik uw heiligdom weerzien". — Er wordt hier een sterke tegenstelling uitgedrukt, zegt Kalisch, een tegenstelling, die geheel verloren zou gaan, wanneer men er אַל van maakte, zooals Luther deed: Ich dachte ... ich würde deinen heiligen Tempel nicht mehr sehen", of איך, zooals Hitzig: „Hoe zou ik ooit uw tempel terugzien"? Dat op deze manier de tegenstelling verdwijnt, zal wel waar zijn. Maar juist die tegenstelling past hier volstrekt niet. Er pleit veel voor Hitzigs lezing, en Luther sloeg er blijkbaar een slag in, maar toonde daarbij zijn gezond verstand. Hij deed wat wij honderden malen bij het verklaren van den zoo jammerlijk bedorven tekst van het O. T. doen moeten: beginnen met te vragen, wat er blijkbaar volgens het verband ongeveer moet gestaan hebben.

Bij het vierde hoofdstuk is aan Kalisch een opmerking ontgaan van Kleinert [2]), die vs. 4 en 5 voor een glosse verklaart. Naar het mij voorkomt, te recht. Wij lezen daar, na Jona's klacht, dat Jahwe met Nineve niet deed volgens zijn woord, en den uitroep der moedeloosheid: „Te sterven is mij beter dan te leven!", volgens de gewone vertaling: „Toen zeide

---

1) Zoo Geiger in Jüd. Zeitschrift f. Wiss. u. Leben, V S. 282 ff.

2) Zeitschr. für Wissensch. Theol. IX S. 274.

Jahweh: zijt ge te recht vertoornd? Daarop verliet Jona de stad, ging ten oosten van haar zitten en maakte zich daar een hut, waaronder hij in de schaduw zat, uitkijkende wat met de stad (lees: לעיר, met LXX) geschieden zou." Hierin zijn allerlei moeilijkheden. Vooreerst die vraag van Jahweh, waarop geen antwoord volgt; dan het bericht dat Jona reeds in de schaduw zat, waardoor de wonderboom overtollig wordt; eindelijk de omstandigheid, dat Jona gaat afwachten, welk lot de stad zal treffen, terwijl zijn klacht onderstelt, dat Jahweh hem reeds zijn voornemen haar te sparen had bekend gemaakt. Hierbij komt nog, dat de vertaling der eerste woorden onjuist is: ההיטב חרה לך beteekent niet: zijt ge terecht vertoornd? wat door הֲהֵיטַבְתָ met volgende ל en infinitivus zou uitgedrukt zijn, maar: „Zijt gij terdege bedroefd [1])?" Op welke vraag dan ook in vs. 9 uitnemend het antwoord past: „Ja, terdege, ik ben dood verdrietig." Dat op deze vraag in vs. 4 geen antwoord volgt, maakt dit vers nog meer verdacht. Laat men vs. 4 en 5 weg, dan wordt de samenhang veel beter. Jona heeft bespeurd of van Jahweh vernomen, dat deze van plan veranderd is en Nineve niet zal verwoesten. Hierover is de profeet diep ongelukkig. Dat had hij wel gedacht! Juist omdat hij Jahweh voor te goedertieren hield om zijne bedreigingen gestand te doen, had hij eerst de vlucht genomen. O Jahweh, laat mij maar sterven! „Daarop beschikte", zoo gaat het verhaal nu voortreffelijk voort, „Jahweh een kikajoon, die boven Jona opschoot, zoodat de schaduw op zijn hoofd viel, met het doel hem van zijn verdriet te verlossen"; wat dan ook gelukte, want Jona werd zeer blij over dien boom. In dit verhaal is evenwel een vrij groot gemis aan plastiek: zou er een boom boven Jona opschieten, dan moest hij op een bepaalde plaats verblijf houden. Deze overweging deed waarschijnlijk de glosse ontstaan, waartoe nog meer behoort dan Kleinert er toe brengt: immers ook vs. 8ª past kwalijk in het verband. In vs. 7 is de kikajoon verdord. Nu gaat het verhaal voort: „En bij zonsopgang beschikte God een oostewind, zoodat de zon op Jona's hoofd stak en hij versmachtte." Dit

1) Vgl. Deut. 9 : 21, 13 : 15, 27 : 8 enz.

behoort niet bij den wonderboom, maar bij de tent, waaronder Jona volgens vs. 5 zat. Wellicht zou dit onweersprekelijk zijn, indien ons het duistere woord חרישית verklaard kon worden. De gewone verklaring, ook weer in de achtste uitgaaf van Gesenius' Handwörterbuch te vinden, leidt het af van חרש = zwijgen, dus een „zwijgende, rustige oostewind"!! Wij zouden zoo denken, dat een zwijgende oostewind een contradictio in adjecto was en niet hetzelfde als een zwoele, brandende wind. De LXX vertaalt het door *συγκαίων* en heeft het wellicht met חרס „de zon" in verband gebracht. Zou het met חרש in de beteekenis van snijden kunnen samenhangen, zoodat het vernielen van Jona's tent er aan werd toegeschreven? Maar de notie van snijden schijnt slecht bij den verzengenden oostewind te voegen. — Opmerkelijk is verder in hfdst. 4 het tal herhalingen. Jona bidt tweemaal om den dood, Jahweh vraagt hem tweemaal of hij verdrietig is, tweemaal wordt hem een schaduw verschaft en weer ontnomen. Was die plotseling opschietende en weer verdorrende *ricinus* den verhaler van Jona's zitten onder de loofhut te wonderlijk? Eigenaardig is in het hoofdstuk de wisseling der godsnamen יהוה en אלהים, in vs 6 tot den zeldzamen vorm יהוה־אלהים vereenigd, die in Gen. 3 doorloopend voorkomt en daar wel in het leven zal geroepen zijn door den Redacteur, die een Jahvistisch en een Elohistisch verhaal aaneenreeg.

Eindelijk vestig ik nog de aandacht op eene afwijkende lezing van de LXX, door Kalisch slechts ter loops vermeld en geen nadere bespreking waard gekeurd. In 3 : 4 vinden wij Jona's prediking: „Nog veertig dagen, en Nineve wordt verwoest!" 40 is het gewone getal voor een lang tijdsverloop, en dit past hier volstrekt niet. De LXX heeft: Over drie dagen wordt Nineve verwoest. Zou dit niet de oorspronkelijke lezing zijn?

Laat ons nu zien, welke strekking en beteekenis volgens Dr Kalisch het boek Jona heeft. Hij is, zooals men weet, een vrijzinnig theoloog en handhaaft dus geenszins de letterlijke geloofwaardigheid. Hij neemt evenmin aan, dat een mensch drie etmalen in den buik van een visch kan leven en er zelfs een gedicht maken, als dat een kikajoon, waaronder een mensch schaduw vindt, in éen nacht zoo verdort, dat de

verkwikte weer in de brandende zon zit. Ook is hij veel te verstandig om zijn heil te zoeken in rationalistische kunstjes, van het zeemonster een herberg te maken met een visch op het uithangbord, of ook minder dwaze knoeierijen. Hij vat het verhaal op, zooals het daar ligt, en dat kan niet gebeurd zijn.

Maar de vrijzinnigheid van Dr. Kalisch is van jongen datum. Hij is pas bezig zich vrij te maken van het geloof aan de onfeilbaarheid der Schrift, en deze omstandigheid komt gedurig aan het licht. Zijn verstand vonnist een verhaal als legende, noemt een boek een verdichting met bepaalde strekking; maar laat hij zijn pen den vrijen loop, dan wordt ze door de oude theologie bestuurd en vloeien er allerlei gemoedelijke beschouwingen uit, die kwalijk passen bij zijn verstandelijke overtuiging. Hij houdt het er voor, dat het boek Jona, al is het eerst in de Perzische periode geschreven, toch op ware berichten omtrent den profeet Jona ben Amittai, uit den tijd van Jerobeam II [1]), gegrond is, terwijl hij zich zorgvuldig van pogingen onthoudt, uit te maken, wat er dan historisch in is, wat niet; het kan wel zijn, meent hij, dat een profeet onder Jerobeam II in staatkundige of godsdienstige verhouding tot Nineve heeft gestaan, zich heeft pogen te onttrekken aan een koninklijke of godlijke zending derwaarts door naar het Westen te vluchten, schipbreuk heeft geleden, „providentiëel" gered is en toen zijn taak met moed heeft opgevat [2]). Nu, dat *kan* wel zoo zijn; maar er is geen enkele aanwijzing voor.

Dat een criticus zulk eene opvatting met zekere voorliefde verdedigt, is niet zoo onschadelijk als het schijnt. Het hangt samen met en vloeit voort uit een bepaalde geestesrichting, die vaak het oog benevelt. Het is niet uit te maken, zegt Dr K. [3]), wat de historische grondslag van het verhaal is; het was voldoende, dat de vertelling strookte met het leven van een profeet of geschikt was de lessen, die er aan vastgeknoopt werden, op te helderen. „Het was voldoende." Wat beteekent dit? Was het den schrijver genoeg? Dat spreekt vanzelf. Of is het voor ons genoeg, om ons te verzoenen met het feit, dat zoo'n wonderverhaal, zoo'n heel of half verdichtsel, in den Bijbel staat? Dit zegt K. niet, maar hij meent

---

1) 2 Kon. 14 : 25. 2) Bl. 189 v. 3) Bl. 190.

het toch eigenlijk, want hij gaat aldus voort: „Onze hoofdtaak zal zijn, te onderzoeken, of de schrijver zijn werk, het aanvullen, opsieren en wijzigen van het hem overgeleverde, zoo gedaan heeft, dat het strookt met de waardigheid der profetenorde, het karakter van Jona en de beginselen der Hebreeuwsche theologie." Wat wil dit zeggen? Indien de schrijver nu eens zijn werk slecht gedaan had, bij voorbeeld volstrekt de waardigheid der profetenorde niet opgehouden had, dan . . . dan zou Dr K. deerlijk verlegen zijn en het niet kunnen rijmen met zijn vroegere beschouwing van den Bijbel, die in zijn ziel nog altijd leeft, al heeft de onbarmhartige wetenschap, wier ijverige en eerlijke zoon hij is, ze onherstelbaar ondermijnd.

Uit dezelfde, zielkundig zeer begrijpelijke, maar toch heillooze tweeslachtigheid, zijn tal van wonderlijke, geheel onlogische redeneeringen in zijn boek te verklaren. Ik houd het voor niet onbelangrijk dit in een en ander voorbeeld aan te toonen, ook voor ons publiek; want er staat onder ons gaandeweg een nieuwerwetsche orthodoxie op, die de resultaten der moderne kritiek grootendeels overneemt, dientengevolge in den Bijbel legenden, mythen en allerlei andere gruwelen in de oogen der oude rechtzinnigheid erkent, maar daarmee zooveel mogelijk een eerbied van dezelfde soort als de vaderen voor den Bijbel hadden, verbindt. Allerlei knoeierij, schermen met woorden, tevredenheid met holle klanken en dubbelzinnigheid in uitdrukkingen, is daarvan het onvermijdelijk gevolg.

Men hoore eene redeneering van Kalisch! Hij handelt over Jona 2 : 1, 2, 11 [1]. Jona wordt door den visch uitgespuwd, toen hij tot God had gebeden. Dat liet zich wachten; want de kern van het boek is de kracht des berouws, en die kracht moest zich vóor alles in den profeet-zelven openbaren. Hij, die den dood had verdiend, herkrijgt zijn leven door schuldbekentenis en een kloek besluit (NB.! dit is louter fantaisie!). God kon geen waardiger gezant erlangen dan een man, die zoo kloek den innerlijken strijd had gestreden. De strijd en de daarop gevolgde verlossing worden ons in een merkwaardig zinnebeeld voor oogen geplaatst. De gemoedsaandoeningen worden ons tastbaar gemaakt in een verhaal, welks inhoud

---

1) Bl. 173 vv.

nauwelijks wonderlijker of geheimzinniger is dan zij. Jona vond een veilig toevluchtsoord in den muil van den visch, en toen hij eenswillend met God was geworden, zag hij levenslicht en vaderland terug. Wie zou nu durven volhouden, dat Jona's avontuur, zoo beschouwd, vreemd of onbegrijpelijk is? Idee en feit zijn in volmaakte harmonie!

Met die redeneering kan men de geloofwaardigheid van ieder mooi sprookje handhaven. Zoo moet men van elk goed gelukt verhaal, waarin een denkbeeld is uitgedrukt, al hangt het van wonderen aan elkaar, zeggen, dat het volstrekt niet vreemd of onbegrijpelijk is.

Maar, gaat K. voort, was dit wel de bedoeling van den schrijver? Zeker, maar met de beperking, die voor alle soortgelijke verhalen geldt, dat hij idee en feit voor éen en onafscheidelijk hield. Hij voelde zichzelven in den dienst van den Almachtige, die spreekt en het is er. Door geenerlei grens beperkt, had hij de vrijheid, elke leering of les die hij voor belangrijk hield in een passende gebeurtenis te belichamen. Maar die werkelijkheid was, hetzij bewust, hetzij onbewust, voor hem ondergeschikt aan de waarheden die hij wilde verkondigen; daarom is het hem genoeg het zeemonster alleen als „een grooten visch" aan te duiden. En waarom zouden *wij*, ijverig onderzoekend of er in de natuur een dier leeft, waarin een mensch ongedeerd en met volle zelfbewustzijn dagen lang leven kan, de hoofdzaak uit het oog verliezen, die den auteur ter harte ging en die van groot belang is voor den zielevrede en het geluk van alle menschen te allen tijde?

Maar tegen wie strijdt K. hier? Tegen de lichtvaardige lieden, die zich vergenoegen met te lachen om het ongerijmde van het verhaal en niet vragen, welke de bedoeling van den schrijver er mee geweest is? Die zijn de aandacht van een wetenschappelijk man onwaard. Neen, er schuilt meer in die uitboezeming; hij vindt het zeer onaangenaam dat hij de onwaarheid van het verhaal moet erkennen, hij wil liefst daarover zoo min mogelijk denken, hij wenscht zich de idee te verlevendigen; „de moreele kern is zoozeer hoofdzaak, dat het er volstrekt niet op aan komt of de lijst historisch is of niet" [1]).

---

1) Bl. 183.

Zulk een geestesrichting benevelt het oordeel, want zij beneemt de onpartijdigheid. K. vindt niets aangenamer dan schoone denkbeelden en treffende waarheden in het boek Jona te vinden. Het lied, dat Jona in den buik van den visch heet vervaardigd te hebben, is in zijne schatting schoon. Maar hoe kan hij dat zeggen? Op zichzelf beschouwd, buiten verband met het verhaal, doet de hymne in schoonheid niet veel onder voor de meeste psalmen, maar zij is „nagenoeg van het begin tot het eind saamgesteld uit zinsneden uit oudere geschriften" [1]). Dit bewijst zeker, hoe goed de maker thuis was in de „standard literature" van zijn volk, maar pleit niet voor zijn oorspronkelijkheid. En wat den gang in die compilatie betreft, K.'s opvatting van vs. 5[b]: „Toch zal ik uw heiligen tempel weerzien", maakt het zeer moeilijk er een dragelijke orde in te zien. Bij de onze [2]) loopt het gedicht goed door tot vs. 8. Maar wie zal het vervolg schoon, diep gedacht of zelfs dragelijk vinden? Men oordeele! Op de betuiging: „Toen mijn ziel verkwijnde, dacht ik aan Jahweh en kwam tot u mijn gebed, naar uwen heiligen tempel", laat de dichter volgen: „Die leugenachtige ijdelheden in acht nemen, laten hunne vroomheid varen" — althans iets dergelijks: de woorden zijn niet duidelijk — „terwijl ík met dankzegging u zal offeren en mijne geloften betalen." Indien die plompe, hier geheel ongepaste en niets zeggende vermelding van de zondaren niet leelijk is, wat ter wereld mag men dan wel zoo noemen?

Daarenboven, het gedicht maakt nu eens een deel uit van het verhaal; de auteur van het boek heeft het, ook volgens Kalisch, waarschijnlijk niet zelf gemaakt, maar gevonden en geschikt geoordeeld voor zijn held. Het kan zelfs wel zijn, dat de zinnebeeldige uitdrukkingen: „in het hart der zee", „uit den schoot der onderwereld" den schrijver zijn verdichting van Jona in den visch hebben aan de hand gedaan [3]). Maar hoe dit zij, het lied past volstrekt niet in den mond van iemand, die in benauwdheid verkeert, want het is, ook volgens Dr K., blijkbaar een danklied van iemand, die schipbreuk

1) Kalisch bl. 202.
2) Zie boven.
3) Zoo Bunsen, Gott in der Geschichte I 358 ff., Bibelwerk VI 210 ff.

geleden heeft en uit zee gered is [1]). Welnu, dan is het ontegenzeggelijk niet schoon. Dit is het nog minder bij K.'s opvatting van het boek, waarin de vrucht van waar berouw ook in Jona moet afgeteekend zijn. Immers, hoe kan hij dan een lied fraai vinden, waarin den gestrafte geen enkel woord van schuldbekentenis wordt op de lippen gelegd, maar wel een van zelfverheffing: „Ik zal, in onderscheiding van de goddeloozen, u mijne geloften betalen"?

Van het boek Jona heeft K. dezelfde opvatting als Ewald [2]). Het hoofddenkbeeld is volgens hen dat der wonderbare kracht van waar berouw [3]), geteekend in hetgeen met de zeelieden, met Jona, eindelijk met Nineve gebeurde. Indien niet schier ieder uitlegger gewoonlijk verwonderd stond over de verblinding van zijn collega's, zou ik geneigd zijn hierbij uit te roepen: hoe is het mogelijk dit er in te vinden en de ware strekking voorbij te zien? Van berouw is bij de zeelieden geen sprake hoegenaamd. Trouwens, zij hebben ook geen kwaad gedaan. Jahweh vervolgde met den storm het schip, alleen om Jona's zonde. Toen hij als zoenoffer gevallen was, waren zij gered. Evenmin zegt het verhaal iets van Jona's berouw. Hij erkent, dat de storm om zijn vlucht ontstaan is, begrijpt dat het eenig redmiddel is hem in zee te werpen, en zegt in den visch een dankpsalm op. Denkt men dien weg, dan staat er alleen, dat hij tot Jahweh bad, natuurlijk om uitredding. Hierbij behoorde nu wel eene schuldbekentenis, maar er wordt niets van gezegd; de auteur legt er dus geen nadruk op. Alleen in de Ninevieten ziet men de kracht des berouws.

In de Ninevieten, de heidenen — hierin, ligt het zwaartepunt van het boek. Vreemd, dat Kalisch dit loochent, die zelf ons wijst op de belangrijke plaats, Jer. 18 : 1 vgg., welke hij terecht het thema van het boek Jona noemt [4]). De profeet Jeremia krijgt den last naar de pottebakkerijen te gaan. Hij ziet aldaar een werkman het leem bearbeiden en tot een vat verwerken; valt het slecht uit, dan kneedt hij de grondstof weer ineen en maakt een nieuw. Zoo kan ik ook met Israël

1) Bl. 201.
2) Die Profeten des Alten Bundes (erste Aufl.). II S. 554 ff.
3) Kalisch o. a. bl. 265.
4) Bl. 262.

doen, klinkt Jahweh's woord tot den ziener. Den eenen keer maak ik het plan een volk of een koninkrijk te vernielen, uit te roeien, te verdelgen; maar indien het zich van zijn zonde bekeert, dan heb ik leed over den rampspoed, dien ik besloten had het toe te zenden. Een anderen keer besluit ik een volk of rijk op te bouwen en te planten, maar doet het dan kwaad door naar mijn stem niet te hooren, dan verander ik van voornemen. Nu dan, zeg tot Israël: Jahweh heeft thans in den zin rampen over u te beschikken; bekeert u dus!" Volgens deze plaats is Jahweh's gedrag jegens zijn uitverkoren volk geheel overeenkomstig den stelregel, dien hij met andere natiën volgt.

Het spreekt evenwel vanzelf, dat het denkbeeld: Jahweh verandert van plan naar gelang de menschen zich bekeeren of slechter worden, den Israëliet eerder begrijpelijk was, wanneer het Zijn volk gold dan wanneer het geval werd gesteld, dat een heidensche natie zich zou bekeeren. De volkshaat maakte, dat men niet licht aan de mogelijkheid van zulk een verbetering geloofde. Zoowel vóor als na de Ballingschap waren slechts weinige Israëllers of Judeërs verlicht en verdraagzaam genoeg om iets dergelijks te onderstellen.

Daarenboven was men nooit getuige geweest van een zoo grooten omkeer in het godsdienstig en zedelijk leven van een heidensch volk. Natuurlijk. Alleen in de verbeelding bekeert zich een geheel volk plotseling; in de werkelijkheid is dit nooit gebeurd en zal het ook nooit gebeuren. Maar een Israëliet, die getuige was van den zegepraal zijner godsdienstige richting of partij, een medestander van Jehu of Jozia bijv., iemand die oppervlakkig genoeg was hiermee volkomen tevreden te zijn, kon gewagen van de bekeering zijns volks. Iets dergelijks echter zag men nimmer gebeuren onder Filistijnen of Syriërs, Egyptenaren of Babyloniërs; want al kwamen daar soortgelijke omwentelingen tot stand, een Israëliet kon er bezwaarlijk een bekeering tot God in zien, iets dat dus die natie kon redden van het strafgericht, hetwelk in zijn schatting elk afgodisch volk altijd ten volle verdiend had.

In den schrijver van het boek Jona zien wij een verlicht en vrijzinnig Israëliet, die geloofde dat een heidensch volk vatbaar was voor bekeering, daarom ook onderstelde, dat zulk eene

omkeer wel eens plaats gehad had, en hierin de verklaring zag van het feit dat de duidelijke godspraken der oude profeten tegen de heidenen, met name tegen Nineve, onvervuld waren gebleven.

Was dit dan in den tijd van Ezra of Nehemia, toen zijn geschrift opgesteld is, gebleken? Ongetwijfeld. Nineve was wel bijna twee eeuwen geleden (625) ingenomen; maar het was volstrekt niet verwoest, hoewel Nahum en Zefanja dit nadrukkelijk hadden verkondigd. Immers, het is onjuist wat men vaak herhaalt, dat Nineve toen reeds volkomen verdelgd was. Het getuigenis van Tacitus [1]) is onwraakbaar, dat een halve eeuw na Chr. „Ninos, vetustissima sedes Assyriae", benevens Arbela, door de Romeinen veroverd is. Er is geen reden, met Hitzig [2]), aan te nemen, dat Tacitus hier den naam Ninos, die toen aan het land werd gegeven, op een stad overgedragen heeft. Het is ook buiten dit getuigenis om geheel onaannemelijk, dat Nineve een paar eeuwen na haar val spoorloos zou verdwenen zijn. Al verkondigden sommige profeten, dat in weinig tijds zoo'n onmetelijke stad een puinhoop zou worden, dit kon, ook wanneer zij ingenomen en in brand gestoken was, niet zoo spoedig gebeuren. Eerst wanneer in wijden kring de streek waarin zij lag eeuwen lang aan onophoudelijke oorlogen en wanbestuur bloot had gestaan, kon zij geheel ontvolkt, eindelijk vergeten en in het woestijnzand begraven worden; maar hiervan was onder de regeering der Perzen en ook onder die der Seleuciden en Parthen geen sprake.

Nineve bestond nog, al was het dan ook vernederd; en deze stad was de eenige heidensche niet, tegen wie Juda's profeten in Jahweh's naam een bedreiging uitgesproken hadden, die onvervuld was gebleven. Eigenlijk was er nooit eene vervuld, want zij hadden zulke hooggekleurde schilderingen opgehangen van het lot, dat de heidenen zou treffen: omkeeringen als van Sodom, in een oogwenk vernield worden, een schuilplaats van jakhalzen, satyrs en roerdompen worden, — dat de werkelijkheid er nimmer aan beantwoord heeft en ook bezwaarlijk ooit aan beantwoorden kon [3]).

---

1) Annales XII, 13.
2) Schenkel, Bibel Lexicon IV, 334.
3) Vgl. Kuenen, De profeten enz. I bl. 154—159.

Maar dit maakte ten slotte het profeteeren, althans tegen de heidenen, onmogelijk. En daar dit onderwerp zeer gewoon en zeer geliefd was en nauw samenhing met de voorspelling van Israëls glansrijke toekomst, waarvan trouwens na de Ballingschap ook steeds duidelijker bleek dat niets kwam, zoo moest de profetie aan die teleurstelling sterven. Wat dan ook gebeurd is.

Jahweh is veel te goed om de heidenen te verdelgen, dit denkbeeld won veld, en terwijl het den meesten profeten den mond snoerde, nam menigeen Jahweh die zachtheid zeer kwalijk, kon haar althans niet rijmen met zijn wezen. Hoe zou men dit ook hebben kunnen doen in een tijd, toen de grens tusschen heiden en Jood steeds scherper getrokken werd?

Niet aldus onze auteur. Het is toch geen toeval, dat hij de heidensche matrozen zoo gunstig teekent: afgodendienaars waren zij, maar wat aarzelden zij lang voordat zij Jona over boord wierpen!

Of zullen wij het hun als zonde toerekenen, dat zij dit toch deden? Nog kort geleden [1]) is hiertoe een poging aangewend door J. S. Bloch [2]), die uitvoerig en met groote hartstochtelijkheid een opvatting van het boek voordraagt, welke volgens hem geheel nieuw is, maar, behoudens de toepassing op Christus, veel overeenkomst heeft met die van P. Kleinert [3]), welke ik echter alleen uit de Wette-Schrader [4]) en Kalisch [5]) ken. Volgens Bloch is het geschrift zinnebeeldig te verstaan. Jona is Israël en de visch het monster Babylon, hetwelk Israël verslonden heeft, zooals Jeremia 51 : 34, 44 duidelijk leert. Dientengevolge moet Jona zooveel mogelijk een goed figuur maken. Hij vluchtte alleen omdat hij ongehoorzaam, weerspannig was, niet omdat hij het er voor hield dat Jahweh te goed was zijn bedreiging gestand te doen. Dit was later maar een uitvlucht. Zoo was vóor de Ballingschap Israël ontrouw aan zijn roeping voor de heidenwereld en sliep te midden der stormen; eerst daarna heeft het zijn roeping begrepen en ver-

1) 1876.

2) Studiën zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur. S. 94 f.

3) In Lange's Bibelwerk XIX, 13—41.

4) Lehrb. der hist. krit. Einl. S. 464.

5) Bl. 197.

vuld. Als Jona zegt: werp mij maar in zee, dan ziet rabbijn Bloch in hem een held; met moedige goedwilligheid biedt hij zichzelf als offer aan, omdat het zijn gerechte straf was dat hij in zee werd geworpen. „Het gedrag daarentegen," gaat hij voort, „der heidenen op het schip, die er geen bezwaar in zien, een makker, hoewel dan een Israëliet, om het leven te brengen, is zeer onedel, en de groote hoop der protestantsche theologen, die hen met alle geweld met een stralenkrans willen versieren en op hun gedrag, in tegenstelling met de ongevoeligheid van Jona, allerlei lofliederen aanheffen, hebben bij ons herinneringen verwekt uit nog niet zoo lang vervlogen tijden, toen ook de vrome, van echte religiositeit doordrongen heeren der inquisitie en de godvruchtige mannen der brandstapels op dergelijke wijze als martelaars vereerd zijn. De vergelijking is niet zoo slecht, als menigeen zal meenen. Het leelijk bijgeloof der oudheid, dat een scheepskameraad aan de golven prijs geeft, om den storm te doen bedaren, is geen haar beter dan het fanatisme der middeleeuwen, dat Joden en ketters uitroeide als voorbehoedmiddel tegen dreigende ziekten, enz." Men ziet hieruit, welk een groote rol de godsdienstige gezindheid nog speelt in kritische vraagstukken, en met hoeveel kracht in sommige Joodsche geleerden het antichristianisme zijn stem verheft bij hunne wetenschappelijke onderzoekingen. Op Jona's „gevoelloosheid" zouden wij niet gaarne nadruk leggen; hij erkent zijn schuld, meer geeft de auteur niet te kennen. Doch deze heeft zeker geen kwaad gezien in het besluit der zeelieden, Jona, tot verzoening van den toornigen god, op te offeren. Of deelt hij zelf niet blijkbaar in het — wij stemmen het Bloch gaarne toe — zeer leelijk bijgeloof, dat de storm ontstaan was om Jona's zonde en dus ook bedaarde zoodra de schuldige prijs gegeven was? „Toen zij Jona in zee geworpen hadden", staat er uitdrukkelijk in 1 : 15, „bedaarde de storm; waarop de zeelieden Jahweh zeer vreesden en hem offers en geloften brachten." Neen, de lange aarzeling der zeelieden moet hun, volgens den auteur, tot eer toegerekend worden. Voordat zij hun reismakker opofferden, deden zij al hun best aan land te komen door zich in te spannen; eerst toen zij zagen dat de storm steeds klom, gingen zij tot het pijnlijk middel over, maar niet dan met een bede tot Jahweh, waarvan de inhoud

dit schijnt te zijn: Laat ons niet vergaan omdat wij dezen zondaar aan boord hebben, wiens leven gij eischt, en reken het ons niet als bloedvergieten toe dat wij hem opofferen.

Was de auteur van *Jona* den heidenschen matrozen blijkbaar welgezind, voor hoeveel goeds hij de heidenen vatbaar hield, komt vooral uit bij zijn beschrijving van Nineve's bekeering. Maar die openbaart zich nog al wonderlijk: Zelfs het vee moet in rouwgewaad gaan en vasten! Bloch maakt ook hiervan gebruik, om de heidenen die in het boek voorkomen belachelijk te maken. Er is veel gezonde humor in het boek, zegt hij; die Ninevieten bekeeren zich wel tot Jahweh, maar laten daarom hunne oude zeden nog niet varen; heidenen blijven zij, domme heidenen; wat de schrijver met sarcasme te kennen geeft, wanneer hij Jahweh zeggen laat, dat hij Nineve sparen wil, een plaats waarin zooveel menschen zijn die rechts niet van links weten te onderscheiden, en nog zooveel vee er bij! — Gesteld, dat zoo'n plompe aardigheid in den geest des auteurs viel, wordt dan Nineve om zijn domheid gespaard? Ik dacht, omdat het zich bekeerde. De openbaring dier bekeering, met het vasten van mensch en vee — geen ongewone zaak in de oudheid [1]) — kan den Israëlieten niet belachelijk of overdreven voorgekomen zijn; anders had de schrijver zijn doel gemist.

Ik meen, dat het boek Jona het meest licht ontvangt, als wij er een bestrijding in zien van het Joodsch particularisme [2]). De schrijver zal wel in den godsdienstigen toestand zijner omgeving, waarschijnlijk in een godsdienststrijd, de aanleiding gevonden hebben tot het opstellen van zijn verhaal. Daar nu de taal ontwijfelbaar op het naëxiclische tijdvak wijst, ligt het voor de hand, er een proeve in te zien van reactie tegen de richting van Ezra en Nehemia, om Israël zooveel mogelijk van de heidenen af te zonderen [3]).

Is Kalisch het hiermee eens of niet? Eerlijk moet ik be-

---

1) Zie de plaatsen uit Herodotus IX en Plutarchus' Aristides bij Brinssonius, de regio Persarum principatu L. II cap. 206.

2) Zóo vele uitleggers, o. a. de Wette-Schrader, Einl. S. 465, Bleek-Wellhausen, Einl. S. 458.

3) Zoo Kuenen, Hist. Krit. Inl. II, 413, de godsd. van Isr. II, 150; Oort, d. B. v. J. IV, 228 vv.

kennen, het niet te weten. Het kan wel zijn, dat hij hier of daar er iets voor of tegen zegt; maar daar hij de vraagstukken die omtrent het geschrift zijn te stellen, nimmer opzettelijk, altijd slechts bij de uitlegging van het een of ander gedeelte bespreekt, is het zeer moeielijk, het antwoord op een bepaalde vraag te vinden, en de denkbeelden van den geachten schrijver zijn vaak zoo zwevend, dat de lezing van zijn boek geen duidelijken, diepen indruk nalaat. Toch kan hij tegen onze opvatting geen bezwaar hebben, daar hij het boek in de Perzische periode stelt, hoewel op zeer zwakken grond [1]). Zijn hoofdbewijs toch is het volgende: Jona gaf, door godlijke tusschenkomst uit het zeemonster gered, aan de vernieuwde lastgeving gehoor en was in staat zijn zending met een vroolijk hart op te vatten. Zulk een zuiver denkbeeld heeft wel is waar onder de Hebreën van Davids tijd af bestaan, maar kreeg eerst zijn volle diepte in de Chaldeeuwsche en Perzische perioden. Daarbij komt nog de taal, die blijkbaar Arameesch gekleurd is. — Hapert het aan mij, dat ik van dat eerste argument de kracht volstrekt niet vat?

Te meer bevreemdt het, dat K. niet in de denkbeelden van den schrijver ten aanzien van de heidenen de oplossing gezocht heeft van de vraag naar oorsprong en beteekenis van het geschrift, daar hij de eerste 113 bladzijden van zijn boek aan eene verhandeling inruimde over de verhouding der Hebreën tot de vreemden, eene verhandeling, die nu slechts zeer los met de uitlegging van het boek Jona samenhangt. In dit stuk is veel bijeengebracht, dat leerzaam is en het onderwerp opheldert, maar ook hier krijgen wij geen anderen totaal indruk dan dezen: Israël was nog zoo kwaad niet tegen de heidenen! Er is onmiskenbaar in K. een neiging om de Joden te verheffen. Ezra en Nehemia met hunne inquisitie-maatregelen treden bij hem ver op den achtergrond. Zij worden wel vermeld, maar terloops, en alle nadruk wordt gelegd op de feiten, dat er toen slechts sprake was van „zich afzonderen" van de heidenen, niet van verdrijving of uitroeiing, en dat hunne bevelen nooit geheel zijn ten uitvoer gelegd [2]). Het laatste is onweersprekelijk, maar strekt hun toch bezwaarlijk

1) Bl. 222 vg. 2) Bl. 56 v.

tot eer, en hoeveel hebben zij niet toegebracht tot de vijandige verhouding tusschen Jood en heiden! En wat het eerste betreft, is het wegsturen van de heidensche vrouwen en haar kinderen geen „expulsion"?

Tot op zekere hoogte, en eene vrij aanmerkelijke ook, is de verhandeling „The Hebrew and the Stranger" eene apologie. Dr K. erkent het zelf in het voorbericht, niet slechts ten aanzien van dit stuk maar van het geheele boek, ja van al zijn geschriften [1]. „In waarheid", zegt hij, „wij hebben langer stilgestaan bij dat wat Israël met andere volken gemeen had dan met de afwijkende eigenschappen, in de sterke en innige overtuiging, dat de Bijbel geen hooger roeping heeft dan een algemeene en eenvormige (uniform) sympathie tot stand te brengen. Indien mijn gezondheid het toelaat, zal ik voortgaan met te arbeiden voor dit groote doel." Het doel trekt natuurlijk, afgezien van die niet wenschelijke „eenvormigheid", ook ons aan. Maar men bereikt het niet door de helft der waarheid in de schaduw te zetten. Een apologeet is in den regel een even slecht beoordeelaar als een aanklager. Wie tweeërlei doel tegelijk heeft mist beide. Door de sympathie tusschen verschillende rassen en gezinten te willen bevorderen is Dr K. ontrouw geworden aan de alleszins voortreffelijke beginselen, door hemzelven aan het hoofd zijner verhandeling gesteld: historisch moet het vraagstuk van de verhouding tusschen Israël en de vreemden worden opgelost, door trappen van ontwikkeling en verschillende tijdvakken te onderscheiden.

De man van wetenschap hebbe slechts één doel: te weten komen wat waar is. Wanneer hij hiernaar jaagt, onpartijdig, d. i. zoo veel mogelijk onverschillig omtrent de resultaten, zal hij ten slotte elke waarlijk heilige zaak, ook die der zedelijkheid, godsvrucht en onderlinge liefde, het best dienen; maar dit geschiedt onwillekeurig, vanzelf.

---

1) Preface VI.

Leiden, 7 Juni. H. OORT.

Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage, von WILH. WEIFFENBACH, *Doctor und Professor der Theologie. Berlin, Verlag von* L. SCHLEIERMACHER.

Men mocht verwachten, dat de bekwame man, die in 1874 „das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III. 32, § 3, 4 „eingehend exegetisch untersucht" had, ook zijne aandacht bijzonder wijden zou aan de getuigenis, door Papias aangaande Marcus en Mattheüs afgelegd en bij Eusebius t. a. p. § 15, 16 ons bewaard gebleven. De opgang, dien zijn geschrift gemaakt heeft, was wel geschikt, om hem daartoe aan te moedigen. Van verschillende zijden, o. a. ook in dit *Theol. Tijdschrift*, 1875, bl. 125--154, heeft hij daarop lof en goedkeuring ingeoogst. Niet dat het hem daarbij aan tegenspraak ontbroken heeft; maar ook daartegen, vooral tegen die van LEIMBACH (Gotha, 1875), heeft hij getoond voldoende te zijn opgewassen [1]). Zoo lag dan nu bij hem de behandeling der bovengenoemde tweevoudige getuigenis van Papias aan de beurt, die, gelijk men weet, met het synoptische vraagstuk in zóó nauwe betrekking staat. Bijkans ieder, die zich in de laatste jaren met dat belangrijk vraagstuk heeft ingelaten, heeft ook over die merkwaardige getuigenis zijn gevoelen gezegd. Doorgaans echter moest zij zich laten welgevallen, enkel gebezigd te worden tot staving, zoo mogelijk, der reeds verkregen resultaten betrekkelijk dat vraagstuk, waardoor hare exegese niet vrijbleef van willekeur en soms aanleiding gaf tot allerlei zonderlinge misvattingen. In dezen staat van zaken kan het niet anders dan gewenscht zijn, dat een man als WEIFFENBACH optreedt, om, onbekommerd omtrent den uitslag van zijn onderzoek, de woorden van Papias, door Eusebius medegedeeld, zuiver exegetisch te behandelen, de beteekenis en de kracht

1) *Jahrb. f. Protest. Theologie*, 1877, S. 323—384, 406—468.

daarvan nauwkeurig vast te stellen, en eerst daarna, als de vereischte zekerheid dienaangaande verkregen is, de waarde te bepalen, welke de getuigenis van den ouden bisschop van Hierapolis voor het synoptisch vraagstuk bezit.

Van deze vrijwillig opgevatte taak heeft WEIFFENBACH zich op uitnemende wijze gekweten. Met groote bedachtzaamheid, nauwkeurigheid en onpartijdigheid is hij te werk gegaan bij zijn onderzoek. Den tekst heeft hij eerst critisch vastgesteld en daarna van woord tot woord exegetisch verklaard. Geen enkele bijzonderheid, daartoe betrekkelijk, is aan zijn scherpziend oog ontglipt, en geen enkele schrede doet hij voorwaarts, zonder den voorafgaanden voetstap wèl bevestigd te hebben. Ook ontbreekt het hem niet aan eene zóó volledige kennis van hetgeen vroeger en later over zijn onderwerp geschreven is, dat elke misvatting, door wien ook te berde gebracht, haar verdiend loon ontvangt. Is daardoor zijn geschrift, afdalende tot alle kleinere, ja tot de allerkleinste bijzonderheden, vrij uitvoerig geworden, gelijk te verwachten was, over noodeloozen omslag valt toch niet te klagen. En het is nu eenmaal zoo: wil men bij een dergelijk onderzoek tot afdoende resultaten komen, dan moet de behandeling zoo volledig mogelijk zijn en ook het in schijn minutieuse niet worden voorbijgezien.

Ik kan, dunkt mij, niet beter doen dan hier de „exegetische „Ergebnisse" mede te deelen, waartoe WEIFFENBACH gekomen is (S. 99—101). Wie de moeite nemen wil, om de bekende plaats van Eusebius voor zich te leggen en daarmede te vergelijken, zal zich kunnen overtuigen van de juistheid zijner exegese.

„De getuigenis, door Eusebius aan Papias ontleend aangaande „Marcus als den schrijver van evangelische Memorabiliën, is „van het begin tot het einde afkomstig van den *presbyter* „*Johannes*, een onmiddellijk leerling van Jezus zelven, die „naar alle waarschijnlijkheid niet later dan omstreeks de jaren „100 à 110 gestorven is, wiens leeftijd alzoo opklimt tot de „hoogste oudheid des Christendoms, die met de apostelen en „hunne medehelpers, ja met den Heer zelven, in betrekking „heeft gestaan en, op grond daarvan wat zijne mededeelingen „betreft, alleszins geloof verdient. Uit zoo oude en deugdelijke „bron nu vernemen wij, dat *Marcus*, de als medehelper der

„apostelen bekende Johannes Marcus, wel geen volgeling des „Heeren geweest is bij zijne omwandeling op aarde, maar later, „na zijnen dood, den apostel Petrus als Hermeneut, d. i. tolk, „heeft ter zijde gestaan op zijne zendingsreizen en hem bij „zijne prediking te midden van menschen, die geen Arameesch „verstonden, is behulpzaam geweest. Op grond van deze hoe- „danigheid was hij, hetzij gedurende zijn samenzijn met den „apostel, of waarschijnlijker nadat hij van hem gescheiden was, „in staat, om alles, wat hij zich uit de voordrachten van Petrus „herinnerde, nauwkeurig en getrouw (ἀκριβῶς) te boek te stel- „len, zonder daarbij echter „in sachlich-zeitlicher Ordnung" „(οὐ μέντοι τάξει) de woorden en daden van Christus te rang- „schikken. Zoowel dat gebrek aan orde (τάξις), beschouwd „van het standpunt van een „Leven van Jezus", als die nauw- „keurigheid, die hij met betrekking tot zijne herinneringen in „acht nam, laten zich, volgens den presbyter, daaruit verkla- „ren, dat Marcus geen ooggetuige der evangelische geschiedenis „geweest is en, als volgeling van Petrus, enkel kon mede- „deelen, wat deze apostel, zoo vaak hij het woord voerde, „overeenkomstig de behoeften zijner hoorders, aangaande de „woorden en daden van Jezus voordroeg, zonder bij zijn onder- „wijs (διδασκαλίαι) bedacht te zijn op eene σύνταξις τῶν κυριακῶν „λόγων. Met het oog hierop mag men er Marcus dan ook wel „geen verwijt van maken, dat hij, zonder een behoorlijk ge- „rangschikt verhaal van 's Heeren woorden en daden te leve- „ren, „eben nur so" (οὕτως) het een en ander (ἔνια) neder- „schreef, zooals hij het zich herinnerde. Te minder zou zulk „een verwijt hier passen, daar hij hiervoor uitsluitend zorg „droeg, dat hij zijne herinneringen nauwkeurig en getrouw „teruggaf. Hij was er namelijk éénig op bedacht, om van „het uit den mond van Petrus gehoorde niets achter te houden „of weg te laten, noch ook naar zijn beste weten iets onwaars „mede te deelen."

Wat *Mattheüs* betreft: „naar luid van een door denzelfden „Papias overgeleverd en hoogstwaarschijnlijk evenzeer van den „presbyter Johannes afkomstig bericht, heeft de genoemde „apostel — hoe spoedig of hoe lang na den dood zijns Mees- „ters, wordt niet gezegd — in de hebreeuwsche, d. i. de „toenmalige arameesche landtaal een geschrift van „Logiën"

„vervaardigd. Naar de beteekenis van het woord λόγιον, waar-„van het spraakgebruik tot op den tijd van Papias, ja van „Ireneüs, zich laat aanwijzen en genoegzaam vaststaat, heeft „men onder dat geschrift van Mattheüs enkel te verstaan eene „verzameling of σύνταξις van uitspraken en gezegden des Hee-„ren, die de apostel aan de nakomelingschap wilde overleveren, „geen evangelie met meer of minder uitvoerige verhalen, aller-„minst zulk een, als wij thans onder zijnen naam bezitten. „Dit geschrift van Mattheüs werd later op meer dan ééne „wijze, mondeling of schriftelijk, met meer of minder goed „gevolg vertaald of overgebracht in het Grieksch, de toenma-„lige taal der wereld; doch of het nog ten tijde van Papias „of van den presbyter, al of niet, in gebruik was, dat is „exegetisch niet met zekerheid uit te maken, ofschoon de „waarschijnlijkheid pleit voor de laatstgenoemde meening.”

Ziedaar de resultaten, waartoe de zorgvuldige uitlegging dezer fragmenten WEIFFENBACH gebracht heeft! De vraag is nu, of zij onbepaalde goedkeuring verdienen?

En dan moet ik erkennen, dat ik mij, ook na daarvan nog onlangs opzettelijke studie gemaakt te hebben, met die resultaten over het algemeen opperbest vereenigen kan. De volledigheid en grondigheid van zijn onderzoek laat metterdaad niet te wenschen over. In 't bijzonder komt mij de verklaring van ἑρμηνευτὴς Πέτρου, van ὡς ἔφην, van λόγια, van ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, hoogst verdienstelijk voor. Bepaaldelijk met opzicht tot ὡς ἔφην, waaruit bij mij, evenals bij anderen, twijfel gerezen was omtrent de integriteit der getuigenis van den presbyter, heeft WEIFFENBACH mij allen twijfel benomen en voorts mij opmerkzaam gemaakt op bijzonderheden, die mij tot dusver waren ontgaan. Uitgemaakt is, dunkt mij, de opvatting der λόγια κυριακὰ, waarvan de eer aan SCHLEIERMACHER toekomt, ofschoon het mij bevreemd heeft, dat hier met geen enkel woord vermeld is RÉVILLE's bekroonde Prijsverhandeling (1862), waarin dezelfde opvatting, met opgave van deugdelijke gronden, is voorgestaan. Van dien aard zou ik meer kunnen noemen. Maar ik heb ook enkele bedenkingen, al zijn zij niet van overwegend belang, en ik neem de vrijheid, deze hiermede te brengen onder het oog mijner lezers, wellicht ook van den auteur zelven.

Ik heb mij namelijk niet kunnen overtuigen, dat men verplicht zou zijn, bij Μάρκος te denken aan „den sonst auch „Johannes Marcus genannten, aus der Apostelgeschichte, den „paulinischen Sendschreiben und dem ersten Petrusbriefe uns „bekannten Apostelgehilfe" (S. 33). Om velerlei redenen zou ik hier de Handd. d. Apostt. liefst buiten het spel laten en mij uitsluitend bepalen tot den petrinischen Marcus, 1 Petr. V : 13 vermeld. — Grooter bezwaar heb ik tegen de wijze, waarop de eerste zinsnede betrekkelijk Marcus bij Papias hier is uitgelegd. Men zal zich herinneren, dat deze aldus luidt: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Reeds terstond trok het S. 7 mijne aandacht, dat WEIFFENBACH met KLOSTERMANN, van wien hij anders doorgaans verschilt, de comma achter τάξει geschrapt wil hebben. De reden daarvan blijkt S. 33 hierin gelegen te zijn, dat hij meent uit de eerste helft der zinsnede ἔγραψεν aldaar te moeten herhalen. Zijne vertaling toch luidt: „Marcus, des Petrus Dolmetscher „geworden, schrieb *genau* Alles nieder, dessen er sich erinnerte, „nicht jedoch (sc. schrieb er nieder) *in geordneter Reihenfolge* „das von Christus sei's Geredete sei's Gethane". Ook na opmerkzame lezing van hetgeen daarover S. 44—46 voorkomt, zie ik niet in, dat er reden bestaan zou, om de zinsnede op zulk eene wijze in tweeën te splitsen. Wel stem ik de tegenstelling toe, gelegen in ἀκριβῶς en οὐ μέντοι τάξει, die trouwens duidelijk genoeg in het oog valt, en ik erken gaarne, dat ἀκριβῶς bepaaldelijk betrekking heeft op de nauwkeurigheid, waarmede Marcus zijne herinneringen te boek stelde. Maar dit geeft nog volstrekt geen recht, om ὅσα ἐμνημόνευσεν terstond te verklaren voor het object van ἔγραψεν en daarna te spreken van „eine neue Objectsangabe τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα „ἢ πραχθέντα ohne ein neues regierendes Verb". Mij dunkt, de eenvoudigheid vordert, in die laatste woorden het eigenlijk object van ἔγραψεν te zien, het vroeger ingevoegde ὅσα ἐμνημόνευσεν te houden voor eene nadere bepaling van dat object en de vraag, waarom deze nadere bepaling vóóraangeplaatst is, te beantwoorden met de opmerking, dat die vóóraanplaatsing het natuurlijk gevolg is van den samenhang dier woorden met hetgeen daaraan onmiddellijk voorafgaat: ἑρμηνευτὴς Πέτρου

γενόμενος. Zoo is de herhaling van ἔγραψεν, door WEIFFENBACH voorgeslagen, te eenemale overbodig. Volgens zijne opvatting zou ὅσα ἐμνημόνευσεν eenigermate staan tegenover of althans iets anders en meer moeten omvatten dan τὰ ὑπὸ τ. Χρ. κτἑ. Alleen voor het geval, dat de woorden en daden van den Christus slechts een deel uitmaakten van de herinneringen, door Marcus neergeschreven, zou de zonderlinge constructie, door WEIFFENBACH voorgestaan, kunnen worden goedgekeurd. Beide uitdrukkingen echter dekken, wat den inhoud betreft, elkander volkomen. Er is hier geen onderscheid, hoe ook genaamd. Al wat Marcus uit zijne herinneringen mededeelde betrof τὰ ὑπὸ τοῦ Χρ. κτἑ. En nu gaat het niet aan, zoo ik meen, van ἀκριβῶς en οὐ μέντοι τάξει te zeggen, zooals S. 45 geschiedt, dat het zijn „zwei durchaus *coordinirte* (gegen„sätzliche) Adverbialbestimmungen, von denen die erstere in „*richtiger* und *ausschliesslicher* Beziehung zum *ersten* Object „ὅσα ἐμνημόνευσεν, die letztere (οὐ μ. τάξ.) in ebenso richtiger „und ausschliesslicher Beziehung zum *zweiten* Object τὰ ὑ. τ. „Χρ. ἢ λ. ἢ πραχθέντα steht". De tegenstelling, die hier gevonden wordt, mag niet verder worden uitgestrekt dan noodig is, en de uitdrukkingen ὅσα ἐμνημόνευσεν en τὰ ὑπὸ τ. Χρ. κτἑ. vallen samen. Ontleden wij de goedgebouwde grieksche zinsnede van Papias of, nauwkeuriger gesproken, van den presbyter Johannes, dan vinden wij hier aangaande Marcus getuigd, 1°. dat hij geschreven heeft de woorden en daden des Heeren, 2°. dat hij, als de tolk van Petrus, ze heeft medegedeeld uit den schat zijner herinneringen, 3°. dat hij in die mededeeling is te werk gegaan met de vereischte nauwgezetheid, 4°. dat het desniettemin zijn geschrift aan τάξις ontbrak. Men ziet, hier behoeft niets te worden ingevoegd of aangevuld; de periode loopt geregeld af.

In verband hiermede komt WEIFFENBACH mij voor, de hier bedoelde τάξις, die aan het geschrift van Marcus ontbrak, minder juist verklaard te hebben. Met recht wijst hij WEIZSÄCKER af, die, in navolging van THOLUCK, hier een „Mangel „der Vollständigkeit" meende te vinden, en SCHENKEL, die de woorden: οὐ μέντοι τάξει vertaalde: „allerdings nicht in „einem fort, nicht in einer Zeitfolge, *non una serie* of *uno* „*tenore*." Maar ik zie volstrekt niet in, waarom de uitdruk-

king, door den presbyter gebezigd, niet zou mogen verklaard worden uit hetgeen dezelfde, een weinig verder, aangaande Petrus zegt, dat deze bij zijne διδασκαλίαι niet te werk ging ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων. Kennelijk wordt dit gezegd in tegenstelling met een anderen apostel, t. w. Mattheüs, die, volgens denzelfden berichtgever, τὰ λόγια συνεγράψατο. Aan dat geschrift ontbrak de τάξις niet, die bij de voordrachten van Petrus en, ten gevolge daarvan, in het geschrift van Marcus gemist werd. Die τάξις was geene andere, kan zelfs geene andere geweest zijn, dan eene „Real-eintheilung", eene „Sachordnung", waarbij het gelijksoortige werd bijeengevoegd. Aan eene chronologische orde valt hier wel niet te denken. Wij moeten onze moderne begrippen aangaande een Leven van Jezus hier geheel ter zijde stellen. Ik acht het daarom bedenkelijk, dat W. S. 53 het gezegde van den presbyter met opzicht tot Marcus dus omschreven heeft: „Seine „Aufzeichnungen waren nicht etwa *an sich* ein *unordentliches* „*Geschreibsel*, sondern *vom Standpunkte einer Darstellung des* „*Lebens Jesu* aus (um uns modern auszudrücken) *betrachtet ent-* „*behrten dieselben der Ordnung*", welke *Ordnung* S. 54 opgevat wordt als „die Sach- und die chronologische Ordnung". Ik heb bezwaar tegen deze definitie, die mij te bepaald voorkomt. Tijdorde komt bij eene verzameling van λόγια κυριακά, zooals Mattheüs geleverd heeft, niet te pas. Eene behoorlijke rangschikking van uitspraken des Heeren: ziedaar, wat vermoedelijk in zijn geschrift gevonden werd, doch bij Marcus ontbrak. Deze teekende slechts ἔνια op, zooals hij ze zich herinnerde, zonder zich te bekommeren om den innerlijken samenhang of ook in staat te zijn, om ze behoorlijk te rangschikken, gelijk Mattheüs met opzicht tot de λόγια gedaan had. Bedrieg ik mij niet, dan laat zich dit — maar ook niets meer — uit de woorden, door Papias medegedeeld, afleiden. Op het vermeend verschil tusschen τάξις en σύνταξις mag hier toch wel geen nadruk gelegd worden, zooals W. S. 51 schijnt te doen: zijn beide woorden niet vrij gelijkluidend en worden zij niet promiscue gebruikt? Ook wordt S. 60, 76, 85 niet onduidelijk toegestemd, dat de verklaring van οὐ μέντοι τάξει uit de latere phrase de waarschijnlijkheid voor zich heeft. Men zou haar dan ook bij W. hebben mogen verwachten, in overeenstemming

met hetgeen hij S. 49 de „sententia recepta" van den nieuweren tijd noemt, indien hij niet door de zonderlinge splitsing der eerste zinsnede, die hij voorstaat, tot eene andere, in mijn oog minder juiste opvatting gebracht ware.

Ik erken, de verscheidenheid van opvatting tusschen W. en mij is niet zeer groot en meer van streng grammatischen aard dan van bedenkelijke gevolgen in de toepassing. Dit blijkt vooral, als W. er toe overgaat, om de waarde der getuigenis, door Papias afgelegd, voor het synoptisch vraagstuk critisch in het licht te stellen. Ik kan hem hier op geen enkel punt mijne toestemming weigeren. Onwederlegbaar wijst hij aan, dat „die Papianischen Marcus-Memorabilien" in geen geval voor identisch kunnen gehouden worden met ons tweede Evangelie. Er is ongetwijfeld overeenkomst tusschen beide geschriften, maar het bestaand verschil is oneindig grooter. Ligt alzoo bij dat Evangelie de *Urmarcus*, door Papias aangeduid, ten grondslag, de onderstelling, dat deze zou zijn „die in unserem κατὰ „Μάρκον benannten Evangelium am relativ treusten erhaltene „*gemeinsame historische Grundschrift der drei Synoptiker*", heeft veel, wat haar aanbeveelt, doch stuit op niet geringe zwarigheden, zoodat men, zijns ondanks, er toe komen moet, om van den Urmarcus, bij Papias vermeld, nog een *Proto-marcus* te onderscheiden. Het is mij gegaan als WEIFFENBACH zelven: lang heb ik mij beijverd, om bovengenoemde onderstelling vast te houden; maar met het oog op de getuigenis bij Papias gaat dit niet, en een tusschenlid is onmisbaar. Die Proto-marcus, in ons tweede Evangelie het zuiverst bewaard gebleven, wordt uit vergelijking der synoptische Evangeliën onderling vrij volledig gekend. Daaruit echter den Urmarcus te reconstrueeren, zooals SCHOLTEN in zijn *Oudste Evangelie* beproefd heeft, acht ik met W. eene stoute en in zoover alleszins lofwaardige, doch bijkans hopelooze onderneming. Het oordeel, daarover door hem S. 117 geveld, komt mij billijker voor dan dat van WEISS en anderen. Maar in elk geval moet toegestemd worden, dat aan ons tweede Evangelie, in opvolgende reeks, drie verschillende handen gearbeid hebben. Zoo wordt de afstand tusschen dat Evangelie en de mededeelingen, door Marcus aan de prediking van Petrus ontleend, grooter dan wij wenschen zouden. Desniettemin mag men met grond beweren, dat gezegd Evan-

gelie, meer dan de beide andere Synoptische, „in seinen Wurzeln unmittelbar in die Bezeugung eines Augen- und Ohren-„zeugen hinabreicht". Wij mogen alzoo met HOLTZMANN (*Bibellex. v. Schenkel*, Th. IV, S. 124) vasthouden aan de kern der traditie, „wonach zwischen unserm zweiten Evangelium „und der geschichtlicher Person des Markus, und hinwiederum „zwischen dieser und der apostolischer Autorität des Petrus ein „näherer, im einzelnen schwerlich mehr zu bestimmender, „Zusammenhang bestand". Doch daarbij kunnen wij ons dan ook niet ontveinzen, dat de eindbeslissing van hetgeen daarin oorspronkelijks gevonden wordt grootendeels zal moeten rusten op gronden van innerlijke waarheid of waarschijnlijkheid. — Wat ons eerste Evangelie, naar Mattheüs genoemd, betreft; de exegese, door W. gegeven aan de getuigenis van Papias, leidt rechtstreeks tot het, in onze dagen, vrij algemeen verbreid gevoelen, dat de spreukverzameling, van genoemden apostel afkomstig, niet te verwarren is met dat Evangelie, maar in dat Evangelie, hetwelk daaraan zijn naam en gezag ontleent, is opgenomen, om 't even of de evangelist den inhoud daarvan onmiddellijk aan den arameeschen Urtext of wel aan eene of andere grieksche vertaling van dat geschrift ontleend heeft. De slotsom is alzoo, dat — om nog eenmaal W.'s eigene woorden te gebruiken — „der Process der synoptischen Evan-„gelienbildung im letzten Grunde von *zwei* durchaus von einander „unabhängigen evangelische Quellenschriften, der matthäischen „Logien-Sammlung und den aphoristischen Markus-Aufzeich-„nungen, also zwei Schriften von theils unmittelbarer, theils „durch einen Petrusbegleiter vermittelter apostolischen Autorität, „seinen Ausgangspunkt genommen hat". Met deze slotsom, door WEIFFENBACH in dit geschrift boven allen redelijken twijfel verheven, kunnen wij ons voorshands tevreden houden. Alle verder onderzoek moet daarvan uitgaan. De verdienste van den auteur is — behoeven wij het nog te zeggen? — niet daarin gelegen, dat hij dezen vasten en zekeren grondslag uitgevonden, maar bevestigd en door zijn deugdelijk betoog tegen allerlei bedenkingen en misvattingen zegevierend gehandhaafd heeft. Zijn arbeid is niet baanbrekend, maar afdoend en beslissend. En heeft hij aan de leden der Leidsche Faculteit, waartoe ik de eer heb mede te behooren, dit geschrift wel-

willend opgedragen, hij ontvange daarvoor den dank van allen, in 't bijzonder van

Leiden, 10 Juli 1878. J. J. PRINS.

DR. RICHARD ROTHE'S *Entwürfe zu den Abend-andachten über die Pastoralbriefe und andere Pastoraltexte*; 2 *B*nde.

Naar Richard Rothe's handschrift werden door Carl Palmié, pastor te Wormsdorf, de twee deelen uitgegeven, wier algemeene titel hierboven is vermeld. De bijzondere titel voor elk deel belooft en de inhoud der twee deelen geeft meer, dan hun algemeene titel zou doen verwachten.

Ziehier eene volledige inhoudsopgave:

1e Deel: 54 „schetsen" over den eersten Brief aan Timotheus, 50 over 2 Tim.; 14 over den brief aan Titus; als aanhangsel 8 schetsen over verschillende teksten, die met het oog op geboorte- en sterfdagen van Luther behandeld zijn.

2e Deel: 31 schetsen over den eersten brief van Johannes [1]); 17 onder den titel „die Geschichte des Herrn"; 18 over teksten uit de Bergrede; 46 over verschillende feestteksten; 23, die onder de rubriek „andere Pastoraltexte" zijn vereenigd.

Te zamen bevatten deze twee deelen dus 261 ontwerpen van preeken, of liever, meer overeenkomstig het doel waarmêe zij werden opgesteld, van „Betrachtungen" zooals Rothe zelf ze betitelt. Zij dagteekenen allen uit de jaren 1832—37, den tijd dat Rothe met den reeds bejaarden Nitzsch, met Schleusner en Heubner aan het Seminarie te Wittenberg verbonden

---

1) Onlangs verscheen nog te Wittenberg, uit Rothe's nalatenschap door K. Muhlhäuszer uitgegeven: „1e Brief von Johannes, practisch erklärt". Ik was niet in de gelegenheid dit geschrift met bovenstaande „Entwürfe" over denzelfden brief te vergelijken.

was. Aan Rothe was opgedragen, voor de 25 candidaten, die daar, onder het genot eener jaarlijksche toelage, vereenigd waren, ten einde zich meer bepaaldelijk voor het kerkelijk ambt te bekwamen, voorlezingen over de geschiedenis van „het kerkelijk leven" te houden. Daaruit werd zijn werk: „Anfänge der Kirche" geboren. Weldra echter nam hij ook het Ephoraat van Heubner over. Dientengevolge zag hij zich ten taak gesteld in de zondagavondbijeenkomsten de Seminaristen toe te spreken, en van deze voordrachten liggen de schetsen in deze twee deelen voor ons. Hoezeer bewijzen zij met welk een ernst hij ook dit deel van zijn werk opvatte en met welk een trouw hij zich rekenschap gaf van de eischen, die hem in dit opzicht werden gesteld!

Toen Carl Palmié het eerste deel had uitgegeven, kon men op grond van Rothe's naam reeds verwachten, dat velen er gretig de hand naar zouden uitstrekken, te eerder nadat Rothe's dood en de uitgave zijner brieven door Nippold van nieuws de aandacht op hem gevestigd had. De ontvangst die het vond bewees de juistheid dier verwachting. Tijdschriften van verschillende theologische en kerkelijke richting, binnen en buiten Duitschland, roemden het werk om het zeerst [1]). Hier zag men er het ideaal van den „geestelijke" in geteekend. Daar loofde men het als „een sleutel tot de heerlijke schatkamer van het woord Gods." Zoowel voor de homiletiek als voor de pastoraal werd het als een aanwinst welkom geheeten. Den theologen niet alleen, allen beschaafden christenen werd het aanbevolen, als het werk van een vromen, scherpzinnigen schriftverklaarder, den man die evenzeer aan de eischen van het denken als aan die van den practischen godsdienstzin te gemoet kwam. Zelfs werd het van Roomsch-Catholieke zijde geprezen als een boek, waarin voor den R. C. geestelijke in menig opzicht wenken voorkwamen, die hem bij de uitoefening van zijn ambt konden te stade komen. Algemeen werd het verlangen kenbaar gemaakt, dat het tweede deel mocht verschijnen, door Palmié, zoo het eerste welkom bleek, toegezegd. En zoo geschiedde het dat nauwelijks een jaar later, in 1877, het tweede deel het licht

1) Carl Palmié laat voor het tweede deel de verschillende oordeelvellingen der pers afdrukken, die op de uitgave van het eerste deel volgden en tot aanprijzing van het tweede deel konden dienst doen.

zag. Het kon zeker op denzelfden lof aanspraak maken: zoozeer zijn, gelijk was te verwachten, beide deelen uit denzelfden geest en op dezelfde manier geschreven.

't Is inderdaad in menig opzicht een voortreffelijk geschrift, dat zeker Rothe's naam geen oneer aandoet en daardoor alreeds zijne voortreffelijkheid bewijst. Men moet al in zeer geringe mate de gave der objectiviteit bezitten, indien men, ook bij verschillend theologisch standpunt, het niet als zoodanig weet te waardeeren. Zoowel uit een homiletisch oogpunt, als uit dat der ethiek heeft het uitnemende eigenschappen. Het geeft veel te denken, omdat de vruchten van ernstig nadenken er in zijn neêrgelegd. Het teekent evenzeer de innigheid en warmte van een vroom gemoedsleven, als het de eischen van een practisch christendom in een dikwerf verrassend licht plaatst, zoowel voor het leven van iederen christen, als voor dat van den christen-prediker in het bijzonder. Bovendien zijn de jaren 1832—37 uit een belangrijken tijd van Rothe's leven, niet zoozeer wat zijne uiterlijke omstandigheden, als wel wat zijn innerlijke ontwikkeling betreft. Ook daarom verdient het werk, naast andere uit dezelfde periode, naar het mij voorkomt, de aandacht, terwijl evenzeer sommige eigenaardigheden, die het kenmerken, uit dien tijd worden verklaard.

Toen het eerste deel van Nippold's boek over Rothe het licht had gezien, zeide Prof. Rauwenhoff: „de eigenlijke Rothe moet nog komen." Deze „Entwürfe" zijn uit den tijd, waarin men den eigenlijken Rothe komen ziet. Zij dragen de sporen van den nieuwen mensch, die, terwijl Rothe in Wittenberg vertoefde, in aantocht was. Die nieuwe mensch was in waarheid de eigenlijke Rothe. 't Is merkwaardig dat Rothe zelf zijne bevrijding uit de boeien van een krank piëtisme, als een wedervinden van, een terugkeeren tot zich zelven beschouwt. In den tijd nu, dat hij aan het seminarie te Wittenberg optrad, had hij als gezantschapsprediker te Rome juist met het Piëtisme gebroken, dat hem indertijd gedurende zijn vroeger verblijf in dat zelfde Wittenberg als seminarist betooverd had.

Want daar in Wittenberg had hij als seminarist geleefd, een tiental jaren voordat hij er als hoogleeraar wederkwam. Op zijne wijze had hij er zijn „zwarten tijd" gekend. Wie had

kunnen denken dat de jonge candidaat, die uit Berlijn naar Wittenberg's seminarie toog, zulk een donkeren tijd te gemoet ging? Toen zag hij de wereld nog onder een vriendelijk licht. Toen was zijn hart, met al zijn innige vroomheid, nog ruim genoeg om allerlei aandoeningen plaats te geven. Zijne moeder had gevreesd, dat hij in Wittenberg in eene kloosterachtige omgeving zou komen, — de zoon had haar gerustgesteld. Voor hem zou het geen gevaar opleveren, al ware het zoo. „Ein gemeiner Schlehdorn verkrüppelt überall, wohin du ihn auch pflanzest, während eine edle Natur unter allen Himmelstrichen gedeiht, und aus jedem Bodem, auf dem sie steht, frische und gesunde Lebenskraft zieht" [1]). Laat ons daarop gerust zijn, had hij gezegd. Uit denzelfden tijd is een brief aan zijne ouders, die, zou men zeggen, vreemd is aan alle piëtistische bekrompenheid, en een hart verraadt, dat voor geheel de wereld openstaat en gereed is uit alle bloemen honig te garen. Hij weet dat zijne ouders nooit van hem zullen eischen, dat hij de reine en levende stem der natuur in zijn binnenste verstikke. Hij behoeft zich dan ook niet te schamen als hij hun onder de oogen treedt. Verwachten zij een geleerde in hem, dan zullen zij zich bedrogen zien. Het weinige dat hij weet is hem meer waard om de wijze waarop hij het zich heeft eigen gemaakt, dan om de hoeveelheid; 't is hem dierbaar om datgene wat hij er eens op hoopt te bouwen. Maar een anderen schat heeft hij zich vermeesterd; wat men, vaak zonder te weten wat men er meê bedoelt, *karakter* pleegt te noemen: „ein sittliches Organ in aller jugendlichen Fülle und Kraft", naar hij hoopt. „Oder soll es nicht so sein, dasz in unserem Herzen täglich und stündlich neue Fibern sich regen, und für Alles um uns herum, für alles rein Menschliche und Edle schlagen, und zwar je stärker und lebendiger, desto besser? Soll es nicht so sein, dasz wir von Stunde zu Stunde reizbarer werden, immer mehr Berührungspuncte mit der Menschheit bekommen, und immer inniger und tiefer von ihr in jedem berührt werden; so dasz eben dadurch unser Gemüth sich immer mehr organisch entfaltet und seiner eigenen Individualität immer klarer sich bewuszt wird?" In dit opzicht meent hij iets te

---

1) Nippold, Richard Rothe I p. 180.

zijn geworden en is hij zich bewust iets te kunnen beteekenen, en dankbaar merkt hij op hoe men hem, ondanks zijn onaanzienlijk uiterlijk en zijne onbeholpen manieren, gaarne ziet en hoogschat [1]).

Welnu, dat fier bewustzijn van eene eigene individualiteit te bezitten, van een taak te hebben in de wereld en de kracht om haar te vervullen; dat open oog voor al wat rein menschelijk is; die aandoenlijkheid voor alles wat een menschenhart kan in beweging brengen — dit alles zou weldra plaats maken voor een gansch andere stemming, voor eene gansch andere beschouwing, voor geheel andere uitzichten.

Men moet lezen hoe geheel anders hij een paar jaar later aan zijne ouders over zich zelven schrijft. Naar de maat hunner liefde zouden zij zeker het recht hebben te verwachten, dat er „etwas ordentliches" van hem geworden ware — maar, ach! het zaad viel op onvruchtbaren grond. Hoe zouden zij zich vergissen, zoo zij meenden dat hun zoon nu „etwas recht Tüchtiges, etwas Ausgezeichnetes" worden zou; dat hij in den kring, die hem later zou opnemen, op een eervolle plaats zou kunnen aanspraak maken. Welk eene dwaling! 't Is hem heilige ernst, wat hij zegt: — hun zoon is „vom allermittelmäszigsten Schlage", niets minder dan een geniaal of talentvol en geleerd jonkman, maar „ein unnützer Knecht", die, het is waarlijk zijn innigste hartsovertuiging, naar streng recht geoordeeld, voor een kleine dorpsgemeente zelfs niet berekend is. Voor de wereld zullen zij nooit eer met hem inleggen, indien maar voor God, — wat God geve! — zij mogen er mêe tevreden zijn [2]).

Wat mij betreft: ik verkies de fierheid van den jongeren Rothe, al mocht er iets van overmoed in zijn, boven deze betuigingen van deemoed. Het Piëtisme heeft zijn donkere schaduwen op zijne ziel geworpen.

Lang heeft hij er weêrstand aan geboden. „Vor dem Piëtismus wäre ich ziemlich sicher", schrijft hij, „der sollte mich so leicht nicht anstecken. Ich führe eine tüchtige Dosis Antipiëtismus bei mir". Later nog spreekt hij over het Piëtisme als iets, waartegen

1) Nippold, t. a. p. I bl. 181 sq.
2) Nippold, t. a. p. I bl. 252.

hij „nun ein für alle Mahl einen natürlichen Abscheu" heeft. Hij moge in hoofdzaak met hen, die er zich aan overgeven, eenstemmig zijn, hunne ongerijmde consequentiën kan hij niet toegeven, hun zielenronzelarij stuit hem tegen de borst en maakt hunne richting verachtelijk in zijn oog. Hun hemelrijk komt hem als eene „religiöse Landmannschaft" voor. Hij houdt het liever met den Apostel: het Godsrijk bestaat niet in woorden, maar in kracht [1]).

Zoo heet het nog in April 1821. Hoe spoedig is alles veranderd! Bevond hij zich onbewust reeds op den gevaarlijken weg, toen hij in hoofdzaak met de piëtisten verklaarde in te stemmen, al verzette hij zich nog tegen hunne consequentiën? Zij bleken hem weldra te machtig. Aan den invloed van een Baron Kottwitz, uit Berlijn overgekomen, kon hij geen weerstand bieden. Reeds uit een brief van 9 Mei deszelfden jaars [2]) blijkt, dat hij gansch en al, tijdelijk althans, hun verwonneling is.

Dan volgt de „zwarte tijd" [3]). Men kent den jongen Richard niet meer en herkent evenmin den lateren Rothe in den piëtistischen zeloot. Er heerscht een pathetische toon in zijne brieven, die soms aan geestelijke dronkenschap doet denken. Tegen de scherpste veroordeeling en den bittersten spot ziet hij niet op. Zijne conventikel-vroomheid ziet de geheele wereld in heidendom weggezonken en maakt zich op tot den strijd, dien het kleine hoopje te voeren heeft, waartoe hij en de zijnen behooren: zij immers bezitten het geloof. Men moet hooren hoe hij uitvaart tegen de Union, bij gelegenheid der onthulling van Luther's gedenkteeken; hoe uit het *opium des Satans* geheel de wereld den zwijmeldrank dronk, die alleen hem en de zijnen niet kon bekooren. Men moet lezen welk een minachting hij heeft voor wetenschappelijke ontwikkeling. Pijnlijk vooral is het om te zien, hoezeer zijn zedelijk leven onder den invloed van het Piëtisme lijdt, hoe het aan eenvoudigheid en natuurlijkheid verliest. Dien indruk ontvangt men vooral uit de wijze, waarop hij zijne minnarij en daarop volgende verloving met Louise von Brück beschrijft. Tusschen de regels leest

1) Nippold, t. a. p. I bl. 228 sq.
2) Nippold, t. a. p. I bl. 239 sq.
3) Nippold, t. a. p. I bl. 232—242.

men dat het eenvoudig de gewone geschiedenis geldt. Hij mint haar — mint haar niet — mint haar — mint haar niet — totdat hij haar, voor hij 't weet, gezegd heeft dat hij haar mint, als eene dusgenaamd ongezochte gelegenheid, gelijk door verliefde jongelieden pleegt opgezocht te worden, hem het groote woord ontlokt. Onze Richard echter ziet in dit alles eene reeks van providentiëele leidingen en als zijne ouders zich er gevoelig over toonen, dat hij buiten hun raad en voorkennis den gewichtigen band gesloten heeft, voert hij hun te gemoet: „Alle Eure Bedenklichkeiten kann nichts besser niederschlagen, als wenn Ihr das immer im Auge behaltet, dasz die Verbindung von solchen, die den Herrn Jezum kennen, in Seinem Namen und auf Ihn und zu seiner Ehre geschehen sei. Zwischen solchen sind alle diese Dinge etwas ganz anderes." Als zijne ouders wenschen, dat de verbintenis vooralsnog geheim blijve, heeft hij daar niets tegen. „So viel kann ich Euch noch sagen, dasz in Wittenberg dergleichen Begebenheiten nicht im mindesten zu den auffallenden gehören, sondern vielmehr ganz an der Tagesordnung sind". Men ziet, de heidensche Amor oefende zijn macht ook in het piëtistische Wittenberg en Cupido speelde er zijn spel, al wou men 't niet weten, dat men door *zijn* pijlen getroffen was.

Doch genoeg. Het mag mijn doel niet zijn, hier ter plaatse een periode uit Rothe's leven te beschrijven. Ik wenschte slechts op enkele verschijnselen te wijzen, waaruit de ziekte, waaraan hij toentertijd onderhevig was, inderdaad eene van ernstigen aard blijkt te zijn. Zijn verblijf te Rome, als gezantschapsprediker, bracht genezing aan. 't Is een merkwaardige brief aan Heubner, van 24 Maart 1827 gedateerd [1]), kort voordat hij Rome andermaal met Wittenberg verwisselt. Hij bevat als het ware een programma zijner theologische ontwikkeling, waaraan hij tot het einde toe getrouw bleef. Hij constateert er zijne bevrijding uit de boeien van het Piëtisme in. Hij is tot het bewustzijn gekomen dat zijn zedelijk en zijn intellectueel leven „neben einander hinliefen ohne einander zu durchdringen und zu befruchten". — „Ich könnte, zegt hij, das Gefühl nicht los werden, als ob mein innerliches Christenthum

1) Nippold, t. a. p. I 452.

mir nicht recht auf meinem Leib gemacht sei, und als ob die intellectuelle Seite meines geistlichen Lebens schon jetzt auszutrocknen anfinge, ohne dasz doch dadurch die sittliche Seite desselben an Frische gewann." Nu is in hem de lust en drang tot wetenschappelijken arbeid, tot werkzaamheid op het gebied der kennis in het algemeen, opnieuw geboren. Intusschen is „het geloof in zijn Heiland" op het innigste met geheel zijn wezen saamgesmolten, „zoodat geen chemisch proces zijn christelijk leven van zijn geestelijk in 't algemeen zou kunnen afscheiden". En nu is hij weêr zich zelf geworden. Gelijk ik boven zeide, Rothe is er zich bewust van zich zelven weêr te vinden, als hij zich aan het Piëtisme ontworsteld heeft. Men zou kunnen meenen dat het verkeer met kunstenaars, de wereld van het schoone, de omgang met Bunsen, dat al wat in Rome hem omringde en wedervoer zijn blik verruimde en hem de wereld der vroomheid, waarin hij opgesloten was, te eng had gemaakt; — maar hij zelf geeft op gansch andere wijze, geheel in overeenstemming met zijne eigenaardige persoonlijkheid, rekenschap van de verandering, die in hem plaats had. „Die grosze Abgeschiedenheit, zegt hij, in der ich hier von allem menschlichen Einflusz in religiöser und theologischer Hinsicht lebe, hat meinem ganzen Treiben wieder die sichere, in sich selbst klare Richtung gegeben, aus der ich seit meinen letzten Universitätsjahren in der redlichen Meinung mich lieber den Ansichten erfahrener und gothseliger Männer als meinen eigenen zu conformiren, herausgekommen war."

Hoe hoog men echter de ervaring en vroomheid van anderen stelle, men geeft haar niet zulk een invloed op eigen vorming en ontwikkeling, als men in zich zelven niet een of ander bezit, waardoor men geneigd is, hen op zulk een voetstuk te plaatsen en zulk een gezag hun toe te kennen. Vóor hij nog de consequentiën der piëtisten kon toegeven, verklaarde hij zich in den grond der zaak met hen eenstemmig en hij was het nog, toen hij met hen gebroken had. Natuurlijk. Men kan het Piëtisme, als concreet verschijnsel in de geschiedenis van het godsdienstig leven, den rug toekeeren, en toch van den geest zijn, waaruit het Piëtisme geboren wordt, als reactie tegen een star en strak dogmatisme. Men kan van piëtistischen huize zijn en toch weigeren mede te gaan, wanneer het zelf in starre

en strakke vormelijkheid ontaardt, even verderfelijk voor het zedelijk-godsdienstig leven als het dogmatisme waartegen het optrad. De oud-christelijke levensopvatting en wereldbeschouwing draagt eene piëtistische kleur. De vroomheid der orthodoxie openbaart altijd piëtistische neigingen, des te meer, hoe ernstiger zij het opneemt met zich zelve. Juist om haar karakter van *vroomheid* te behouden komt zij tegen het dorre dogmatisme in verzet, en omdat zij *orthodox* is loopt zij dan juist gevaar allengs een ander dogmatisme in de armen te vallen, voor welks verderfelijken invloed op het godsdienstig en zedelijk leven wederom alleen haar welgemeende vroomheid haar ten slotte bewaren kan. Vandaar dat men onder waarlijk vrome orthodoxen eene piëtistische opvatting van de wereld en het leven kan vinden, waarbij zij zich vrij houden van wat het Piëtisme als concreet verschijnsel in de geschiedenis van het godsdienstig leven zoo stuitend maakt. Ook wanneer men niet eene wereldbeschouwing en levensopvatting is toegedaan, waarbij de innigheid van het godsdienstig en de ernst van het zedelijk streven naar het Piëtisme helt, kan men toch waardeering hebben en eerbied gevoelen voor die vroomheid, welke in zich zelve de genezing meêvoert voor ziekten, waaraan zij zich van nature ziet blootgesteld.

Deze vroomheid is in Rothe vleesch geworden. Zij is doortrokken van den piëtistischen geest. Welk gevaar zij liep heeft hij bij eigen ervaring leeren inzien. Eigen ondervinding heeft hem geleerd, hoezeer hem noodig was haar er tegen te beschermen. Hij laat niet na zijne kweekelingen er tegen te waarschuwen. Deze „Abendandachte" geven er bewijzen te over voor. Ja er is nog steeds sprake van „die arge, ungläubige Welt und das kleine versuchte, gedrückte, schwache und mangelhafte Häuflein der Gläubigen" (I p. 18); bij ernstige zelfbeproeving komt men zich zelven voor als „das non plus ultra von Sündigkeit überhaüpt" (I p. 13); de prediker moet „seine ganze Thätigkeit u n m i t t e l b a r den Werken des Herrn widmen" (I p. 183), en geheel het standpunt waarop hij zich met betrekking tot de eischen van het zedelijk leven plaatst, de toon dien hij aanslaat, de wijze waarop hij de wereld en wat der wereld is beschouwt, herinnert aan de vroomheid die van het piëtisme gevoelen, denken en spreken heeft geleerd. Daarnaast ech-

ter — welk een ruime opvatting van de taak van den godsdienst: „Es kommt so sehr ernstlich darauf an, der Welt den Eindruck vom Christenthume zu geben, dasz es die allerreinste und einfachste, aber dabei freilich zugleich auch die allerreichste, kräftigste und edelste Weise des menschlichen Lebens sei" (I p. 40).

Hoe gezond zijn woorden als deze:

Wir machen weitläufige Anstalten zum Christsein und benützen die uns unmittelbar dazu gegebenen Mittel (in unsern unmittelbaren Lebensverhältnissen) die allerwirksamsten so wenig. In unserer Zeit ist es immer so, als ob man, um Christ zu sein und christlich zu leben, dem Leben in welchen man steht, noch einen besondern religiösen Anbau anfügen müszte, als ob nicht von Gott selbst alles schon dazu eingerichtet wäre! Als müsse es für das christliche Leben erst noch eine besondere Methode geben (I p. 111).

Of op de volgende bladzijde:

Worin hätte denn das Christenthum sein Gebiet, wenn nicht in dem organisirten Kreise der Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft? Die Christen unserer Tage sehen aber nicht, dasz sie so etwas *für Christum* wirken! Ja wohl, sie *sehens* nicht. Sie wollen nicht nur für Christum wirken, sondern sie wollen auch *unmittelbar* für ihn wirken. Da kennen sie Gottes heilige, wunderbar weise und gnädige Ordnung nicht, die uns im Allgemeinen, im Leben überhäupt auf eine *mittelbare* Wirksamkeit hinweist. O wie heilig ist diese Ordnung! Wie schön bleibt man da in der Demuth. Da weisz die linke Hand wirklich nicht, was die Rechte that! Da bleibt alle Ehre allein Gotte! Und wie ruhig bleibt man da, wenn das Gelingen ausbleibt.

Elders wederom, waar van „Tägliche Busze" sprake is:

Doch es ist hier die höchste Behutsamkeit nöthig; denn es kann durch die Gewöhnung dahin kommen, dasz wir bis auf einen gewissen Grad willkürlich (mittelst der Phantasie oder auch wohl ohne sie rein psychisch-mechanisch) eine Art von Schmerz über die Sünde in uns hervorrufen können, auch wohl sogar Thränen (die wir dann als eine Bürgschaft für die Tiefe unserer Empfindung betrachten) ohne dasz diese Empfindung irgend Wahrheit hat. Sie ist ein bloszer Kitzel der in unserm Gefühl erregt ist (II p. 24).

Dergelijke uitspraken — en met hoevelen zou ik ze kunnen vermeerderen! — behouden hare waarde ook voor hen wier vroomheid over 't algemeen een anderen stempel als die van Rothe vertoont. Uit deze beide bundels zijn een menigte spreuken te garen, genoeg misschien om een scheurkalender te vullen, puntige woorden als deze:

„Der Glaube is nicht eine Vorstellung, die allerdings durch die Anwendung nicht wezentlich zu gewinnen braucht, sondern eine Kraft, die nur durch die Uebung wächst."

„*Heilige* Sehnsucht dringt wirklich in den Himmel, nicht blos bis in die Wolken".

Zulke uitspraken behoeft men, om er van te genieten, niet eerst over te zetten in de taal die men zelf gewoon is te spreken; ze spreken onmiddellijk haar waarheden uit voor ieder, dien de reiniging van zijn innerlijk leven ter harte gaat.

Geen wonder, dat er tusschen den leermeester en zijne kweekelingen aan Wittenberg's seminarie eene innige verhouding ontstond, van wier hartelijkheid en standvastigheid de correspondentie, die hij met velen hunner, ook later nog, onderhield, de bewijzen levert. Hij spreekt met het oog op hunne eigenaardige behoeften, op de eischen van den werkkring waarop zij zich voorbereiden. Van een eigenlijk *doceeren* der Pastoraal is geen sprake. Deze „Abendandachte" zullen niet den dienst kunnen doen van Oemler's Repertorium, waarin de predikant bij Jean Paul, wiens zoon in een duel iemand verslagen had, kon opzoeken hoe hij zich had te gedragen. Te vergeefs ook zal men er een paragraaf in vinden, waarboven als opschrift zou kunnen staan: *de evangeliedienaar op het ziek- en sterfbed*, en waarbij men zou kunnen denken aan de oude kokette uit Dombey en Zoon, die haar ledikant met *rose* gordijnen liet behangen en den laatsten adem uitblies met hun liefelijk rooden weêrschijn op de wangen. Rothe heeft geen schema opgemaakt, waarin alle denkbare gevallen, die den predikant overkomen kunnen, een plaats moeten vinden. De tekst waarvan hij uitgaat geeft hem ongezochte aanleiding, om de eene of andere waarheid in het licht te stellen, en als hij op zijne kweekelingen het oog vestigt, volgt er vanzelf eene toepassing uit, waarmede bepaaldelijk zij winst kunnen doen. Of wel, de Pastoraalbrieven worden opzettelijk door hem ter behandeling gekozen, ten einde onder-

werpen en verhoudingen ter sprake te kunnen brengen, die voor de aanstaande predikanten rechtstreeks van belang kunnen zijn. Zoo vindt hij aanleiding om te handelen over: Die Nüchternheit, die Bescheidenheit und Wohlanständigkeit, die Lehrhaftigkeit, der milde Sinn, die Uneigennützigkeit des evangelischen Predigers, over zoo menige omstandigheid, waarin hij zich kan geplaatst zien, omdat zij door zijne betrekking van zelve wordt in het leven geroepen. De besloten kring, waarvoor Rothe sprak, het beperkt aantal hoorders, waarvoor hij het woord voerde in deze zondagavondbijeenkomsten, het huiselijk karakter, dat die samenkomsten droegen, de betrekking waarin de seminaristen tot elkaâr stonden, dit alles maakt dat menig onderwerp van zeer intiemen aard kan besproken worden, op een vertrouwelijken toon, waarvoor in den galm onzer kerkgebouwen, die op een groot en gemengd publiek berekend en daarvoor meestal toch zoo slecht ingericht zijn, eigenaardige bezwaren zouden bestaan. Wanneer onze kerkelijke hoogleeraren iets voor onze aanstaande predikanten kunnen zijn van wat Rothe voor zijne seminaristen moet geweest zijn, en onder de theologische studenten kringen kunnen vormen, waarin een zoo vertrouwelijke omgang mogelijk is, zal dit, dunkt mij, iets goeds werken. Men kan deze verwachting koesteren ook al zien zij, gelijk Rothe deed, in den predikant den *verbi divini minister*, dien als zoodanig eigenaardige eischen behooren gesteld te worden, en op wien in dat karakter èn als herder èn als leeraar, bijzondere verplichtingen rusten. 't Behoeft wel niet gezegd te worden, dat de eischen en plichten eenigszins van gedaante veranderen, waar de taak van den predikant anders wordt opgevat.

Voor Rothe is hij *verbi divini minister*, en dat karakter bepaalt zijn taak evenzeer als herder der gemeente. De wijze waarop hij het leerstuk der Openbaring en dat der Heilige Schrift verstond, al was hij op deze punten in menig opzicht heterodox, bracht dit vanzelf mede. 't Spreekt tevens vanzelf, dat Rothe's eigenaardige schriftbeschouwing, uit een homiletisch oogpunt, op zijne behandeling van bijbelteksten van invloed is. In denzelfden brief aan Heubner, waarin hij zijne bekeering van het Piëtisme verhaalt, ontvouwt hij de eischen die hij aan de ware schriftverklaring stelt. Hij neemt zich voor,

al zijne kracht op „eine ganz bestimmte Art der Schriftforschung", gelijk hij zelf haar noemt, te richten. De H. S. is volgens hem eene schepping Gods in eigenlijken zin, d. i. gelijk hij er bijvoegt, „ein lebendig organisirtes Individuum". Geen werk Gods bestaat alleen in ruwe omtrekken; wat God maakt is tot in de kleinste *détails* afgewerkt. Zoo ook de Schrift. Niets daarin is toevallig of bijkomstig. Daarom kan ook geen scheiding worden toegelaten tusschen den inhoud en den vorm, de geschiedenis bijv. Als zoodanig is de Schrift voor hem de grondslag der dogmatiek, die niet maar een logisch aggregaat van *loci communes*, noch enkel negatief en subjectief in den trant van Schleiermacher, doch met nadruk eene „Metaphysik der Offenbarung" zal zijn. Want de elementen zoowel der speculatieve als der practische kennis liggen in de Schrift; „aber freilich beide nie in der Form abstracter Sätze, sondern als Elemente und Factoren lebendiger intellectueller Individualitäten, die man nur mittelst einer christlichen Chemie, mittelst einer Operation des in Gottes Schule gereinigten und erleuchteten dialectischen Vermögens zu analysiren braucht um jene zu entdecken."

De bezwaren tegen eene dergelijke schriftbeschouwing, die aan de schriftverklaring vooraf gaat, en toch beweert aan de Schrift zelve ontleend en door haar geboden te zijn, liggen voor de hand. Zij wil eene andere zijn, als die welke op de oude inspiratie-leer berust en stelt den exegeet toch aan nagenoeg dezelfde euvelen bloot, welke dat leerstuk met zich voert. Hetzelfde standpunt wordt ook onder ons door een kring van theologen uit de modern-orthodoxe school ingenomen. Dat zulk eene wijze van schriftbeschouwing, waarbij de Schrift in haar geheel als de *gecodificeerde* Openbaring wordt aangezien, terwijl de H. Geest elk harer deelen doorademt, eene eigenaardige tekstverklaring medebrengt, spreekt van zelf. Met haar voelt men zich gedrongen in de Schrift alles uitgesproken te zien, wat door het godsdienstig bewustzijn van een Christen der 19e eeuw wordt getuigd. Maar omgekeerd ook geeft zij er aanleiding toe, dat zooveel wat op een ander gebied als dat van het godsdienstig leven thuis behoort, immers niet in rechtstreeks verband er meê staat, met geweld er meê in een of ander rapport wordt gebracht, en aan zijn kritiek of verklaring wordt onderworpen,

alleen omdat deze of gene bijbelschrijver, in overeenstemming met geheel zijn tijd, geen scheiding maakte tusschen het gebied des geloofs en dat der wetenschap. En meent gij dat de a priori vaststaande beschouwing der Schrift als een organisme, waarin geen *détail* onwezenlijk of bijkomstig is, niet weldra er toe-brengen kan aan menig tekstwoord, dat daar buiten alle verband met eenige godsdienstige waarheid staat, eene beteekenis te geven, waaraan de schrijver in de verte niet dacht, niet heeft kunnen denken, en die het alleen voor het *verlichte* oog van den exegeet kan verkrijgen? 't Zou niet moeilijk zijn een en ander met aanhalingen uit de „Abendandachten" te staven. Alle stichtelijke overdenkingen echter, die van deze of dergelijke schriftbeschouwing uitgaan, leveren van een en ander voorbeelden te over op en wanneer Rothe in dat opzicht niet in buitensporigheden vervalt, heeft, dunkt mij, zijne schriftbeschouwing er hem niet voor kunnen bewaren [1]). In 't minst worde intusschen door deze opmerkingen niet te kort gedaan aan de voortreffelijke wijze, waarop hij dikwijls den tekst weet aan te wenden. Nu eens komt elke uitdrukking tot haar recht. Dan weêr weet hij al de onderdeelen eener pericope om één woord er uit te groepeeren, dat van hare andere deelen een eigenaardig licht ontvangt. Straks weder kiest hij een thema, waartoe de tekst, ofschoon het er niet rechtstreeks aan ontleend is, ongezocht aanleiding geeft. In dit alles is meermalen de meesterhand te zien. Van eene gekunstelde verdeeling weet

---

1) Hij vervalt niet in buitensporigheden, maar toch — ook bij hem moeten bijv. de reismantel, de boeken en perkamenten van 2 Tim. 4 : 13 eene nuttige leering opleveren en dienst doen bij eene beschouwing over Paulus „auch im Angesicht der Martyrerkrone nicht gleichgültig gegen die Angelegenheiten des irdischen Lebens," of wel aanleiding geven om te spreken „von der Neigung des evangelischen Predigers zu wissenschaftlicher Beschäftigung."

Ook Rothe stelt den eisch: „nichts deutlen in der Schrift." Hij voegt er zelfs bij: „nicht eine Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen Vorstellungen, die nur eine erkünstelte ist, herbeiführen! Nur in allem der Wahrheit der Schrift den Vortritt lassen vor der Wahrheit menschlicher Wissenschaft, die noch so sehr erst im Werden begriffen ist" (I p. 371).

Doch kunt gij daarmeê rijmen bijv. zijne opvatting van eene plaats als 1 Joh. 2 : 18? „Het is de laatste ure!" „Je mehr die Welt (sensu malo) aus der christlichen Gemeinschaft ausscheidet, desto mehr vergeht auch den Gläubigen die Welt, die relative Theilnahme an der Welt!"

Dán: „nichts deutlen in der Schrift"!

hij niet. Meermalen is een eenvoudig: I Erklärung, II Anwendung — hem voldoende om een of ander onderwerp van alle zijden te behandelen en in verschillend licht te plaatsen.

Geheel de manier waarop hij blijkens deze schetsen zich placht voor te bereiden, wanneer hij eene toespraak moest houden, verdient aanbeveling voor allen die tot het kanselwerk geroepen zijn. Rothe nadoen kan men niet, en zijne schetsen zou men, dunkt mij, moeilijk kunnen gebruiken; zij dragen te veel den stempel zijner eigenaardige persoonlijkheid en geven te weinig dat soort van gemeenplaatsen, die ieder op de lippen kan nemen en met eenige kunstvaardigheid kan uitwerken. Maar zijne methode komt mij voor de eenig ware te zijn, al is het niet gemakkelijk haar op de rechte wijze aan te wenden. Toen hij gezantschapsprediker te Rome was, had hij eens zijn rechterhand gekwetst en was hij daardoor verhinderd zich, gelijk hij totnutoe gewoon was, schriftelijk voor het predikwerk voor te bereiden. Toen improviseerde hij het eerst. Sedert deed hij het steeds. Een geheele week liep hij rond met de overdenking van het onderwerp dat hij wenschte te behandelen. Den gang der redeneering schreef hij op; hier en daar werkte hij iets uit. Op dergelijke wijze zijn ook deze schetsen ontstaan, al zijn ze misschien met bijzondere zorgvuldigheid bewerkt. Maar welk eene zelfbeheersching wordt er vereischt, om een onderwerp zoo door te denken, zonder dat men de gestalten, die de gedachten moeten ontvangen, voor zich ziet op het papier. Welk eene volharding zich met nauwgezetheid van geheel den loop der overdenking rekenschap te geven, geen onderdeel los te laten vóor het is doordacht, en niet te rusten voor het geheel, afgewerkt in alle détails, in den geest is opgenomen. En hoezeer moet men het onderwerp meester zijn om . . . om niet te improviseeren op eene wijze die maar al te vaak improviseeren wordt genoemd. Ik noemde het de ware methode, doch misschien is elke methode de ware, mits men haar aanwende op de rechte wijze, en zij iemand „recht auf dem Leib gemacht sei".

Laat mij ten slotte mogen betuigen, dat het, of men al dan niet in dogmatische opvatting, in waardeering van den tijd waarin wij leven, in zooveel waarbij van verschil of instemming kan sprake zijn, met Rothe overeenkome, het immer

een voorrecht is zich een tijdlang in den gedachtenkring van zulk een man te verplaatsen. En dat men dien indruk ontvangen kan ook maar bij het doorbladeren van „Abendandachten" als deze, waarvan men zou kunnen denken, dat zij in vergelijking met zooveel wat het hoofd van dezen vromen denker bezig hield, zulk een onbeteekenend deel maar moeten hebben ingenomen van de taak waartoe hij zich kon geroepen voelen, is, dunkt mij, een bewijs te meer, dat hij een man van beteekenis was.

Augustus. J. VAN LOENEN MARTINET.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Oudtestamentische Studiën.

Gaarne maak ik gebruik van de nog beschikbare ruimte, om de aandacht onzer lezers te vestigen op deze en gene geschriften, die op het Oude Verbond betrekking hebben. Ik zal niet meer kunnen doen dan aanstippen. Doch beter dit dan uitstel, waarvan zoo licht afstel komt.

Het 2de deel van de „Travaux de la 3e Section du Congrès international des Orientalistes" bevat een opstel van Prof. Dr. Chwolson te Petersburg, dat hier vermeld wordt, omdat het bij mijne studiegenooten anders wellicht onopgemerkt zou blijven. De titel luidt: *Die Quiescentes* הוי *in der althebräischen Orthographie.* De Schrijver toont aan, dat die letters oorspronkelijk niet werden geschreven en eerst later, zeer ongelijkmatig en inconsequent, zijn toegevoegd ter bepaling van de uitspraak. Hij maakt het verder waarschijnlijk, dat de orthographie van het Hebreeuwsch door de redactoren en afschrijvers van de boeken niet onaangetast gelaten, maar met de gewoonte van hun eigen tijd in overeenstemming gebracht is. Een en ander

wordt met een aantal voorbeelden opgehelderd en aan de verklaring van sommige moeilijke plaatsen dienstbaar gemaakt.

De critiek van den Pentateuch wekt bij voortduur groote belangstelling. Ditmaal heb ik niet minder dan vier geschriften, daarop betrekkelijk, te vermelden. Vooreerst de Engelsche vertaling van Wellhausens's bekende verhandeling „Die Composition des Hexateuchs" door Dr. Colenso (*Wellhausen on the composition of the Hexateuch critically examined* by the Right Rev. J. W. Colenso, D. D., Bishop of Natal; London, 1878). Op bl. 86—95 wordt mijne „Bijdrage" over den stam Manasse (*Th. T.* 1877) geresumeerd en beoordeeld. Doch overigens is, zooals de titel aanduidt, de verhandeling gewijd aan de mededeeling en de critiek van Wellhausen's resultaten, inzonderheid van zijne poging om het jahvistische of profetische geschiedverhaal in zijne bestanddeelen te ontleden. De duidelijkheid zou er misschien bij gewonnen hebben, indien het betoog van W. telkens in zijn geheel medegedeeld en niet zoo dikwerf door de opmerkingen en bedenkingen van den vertaler afgebroken ware. Doch overigens is het, voor hen die zich met het vraagstuk bezighouden, zeer belangrijk, de beide critici doorloopend met elkander te kunnen vergelijken. Met hunne overeenstemming in vele hoofdzaken gaat een wezenlijk verschil gepaard, voornamelijk ten aanzien van de wijze, waarop de Hexateuch is ontstaan — volgens Colenso door successieve aanvulling en omwerking van de oorspronkelijke kern, volgens Wellhausen door de bijeenvoeging van berichten enz., die onafhankelijk van elkander waren ontstaan. Het laatst vermelde gevoelen schijnt mij, over het algemeen, juist. Doch het is hier de plaats niet om daarvan rekenschap te geven, noch ook om in bijzonderheden aan te wijzen, wáár Dr. Colenso al dan niet in zijn verzet tegen W. het recht aan zijne zijde schijnt te hebben. De critische vragen zijn meestal veel te ingewikkeld, dan dat ze in het voorbijgaan kunnen worden afgehandeld.

Ook ten aanzien van het tweede geschrift moet ik mij bepalen tot eene korte karakteristiek. Dr. D. Hoffmann, Docent am Rabbiner-Seminar te Berlijn, heeft de eerste aflevering in het licht gegeven eener reeks *Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze* (Berlin, 1878). Ze zijn acht in getal en betreffen: 1. Omer-opfer und Wochenfest; 2. die Zeit der

Heimkehr am Pesachfeste; 3. die Opfer des Wochenfestes; 4. der Anfang des Jahres; 5. Josephus über den Feststrauss am Hüttenfeste; 6. die Freilassung der hebräischen Knechte im Jobeljahre; 7. die Erlassung der Schulden im Sabbatjahre; 8. die zwei Abtheilungen der Opfergesetze (*Lev.* I—VII). Van deze stukken heeft het eerste (S. 1—64) veel meer omvang dan de 7 overige samen (S. 65—92). Dat ze zeer belangrijke onderwerpen behandelen, behoeft geen betoog. Evenzoo valt aanstonds in het oog, dat de auteur een geleerd man is, in Bijbel, Talmud en Midrash zeer belezen en met de nieuwere exegetische literatuur volkomen vertrouwd. Het spreekt dus ook vanzelf, dat uit zijn geschrift niet weinig te leeren valt. En toch kunnen wij het niet beschouwen als eene wezenlijke aanwinst. Het standpunt van den auteur bederft alles. Hij is, om het in één woord uit te drukken, de gezworen verdediger van de Joodsche overlevering. Wat „unsere Weisen im Talmud" hebben gezegd, geldt hem als authentieke verklaring van de Thora — hetgeen natuurlijk gelijkstaat met algeheele verwerping van de Pentateuch-critiek. Nadat de Schrijver, in de eerste verhandeling, de uiteenloopende verklaringen van *Lev.* XXIII : 11, 15, 16 heeft medegedeeld en beoordeeld, gaat hij over tot de aanbeveling van „die traditionelle Ansicht", die hij eerst negatief, door het wegruimen van de bezwaren, daarna positief handhaaft. Daarbij laat hij zich (S. 47) aldus hooren: „Der schwerwiegendste Grund, der ganz allein die Richtigkeit dieser Auffassung uns verbürgen würde[1]), ist der Umstand, dass sie die traditionelle, von sämmtlichen Traditionsquellen einstimmig recipirte ist. Es ist nach so vielen Zeugnissen ausser allem Zweifel gesetzt, dass diese Auffassung der Praxis während der Zeit des zweiten Tempels zur Norm gedient...... Diese Praxis ist aber die zuverlässigste und richtigste Auslegung des Pentateuchischen Gesetzes". Met andere woorden: waar de eigenlijke critiek begint, daar eindigt Dr. Hoffmann. De traditie gaat uit o. a. van de onderstelling, dat de Thora één geheel is, en verklaart nu dienovereenkomstig hare voorschriften zoo goed als het gaat. Wat achter de samenvoeging van de bestanddeelen der Thora ligt, is voor

---

1) Door mij onderschrapt.

haar als niet bestaande, terwijl het ons juist dáárom te doen is. Wij zien dan ook, hoe Dr. Hoffmann, in het voetspoor van „unsere Weisen im Talmud", zich keer op keer tevreden stelt met verklaringen, die wij aanstonds verwerpen, omdat wij ze vergelijken met de veel eenvoudiger en natuurlijker opvatting, waartoe de onderscheiding van de verschillende wetbundels ons den weg baant. Zoo is het bij *Lev.* XXIII: 11, bij het onderwerp van de 6de verhandeling, enz. enz. Terwijl wij dus de mededeelingen en redeneeringen van den bekwamen schrijver dankbaar aannemen, zoover ze reiken, moeten wij tevens verklaren, dat wij niet dan bij zeldzame uitzondering berusten kunnen in hetgeen hij ons levert.

Zooveel kan ter nauwernood worden getuigd van de twee geschiften, die ik thans ga aankondigen. Ze hebben denzelfden auteur, Dr. S. Ives Curtiss Jr., dien wij reeds kennen [1]), en behandelen nauw verwante onderwerpen. Het eene is getiteld: *The Levitical priests. A contribution to the criticism of the Pentateuch.* With a preface by Prof. F. Delitzsch (Edinburgh, 1877); het andere: *De Aaronitici sacerdotii atque Thorae elohisticae origine dissert. hist. crit.* (Lips. 1878). Wanneer men bedenkt, wie de voorrede van *The Levitical priests* schrijft, en in aanmerking neemt, dat daarin de denkbeelden van den auteur als ultra-conservatief worden gekenschetst — dan kan men zich gereedelijk voorstellen, wat ons hier wordt aangeboden. Dr. Curtiss verdedigt den Mozaïschen oorsprong van den ganschen Pentateuch en deinst daarbij voor geene bezwaren, hoe gewichtig ook, terug. Dat hij zijn onderwerp verstaat, blijkt reeds uit de keuze van de bijzonderheden, waaraan hij zijne krachten wijdt. Inderdaad, de *Thorae elohisticae origo* en, in verband daarmede, de vraag naar de verhouding van Deuteronomium tot de andere deelen der Wet, zietdaar levensquaestiën, die ook de voorstanders der traditie zich zeer ernstig moeten aantrekken, wanneer zij niet voorgoed het terrein willen verlaten. Mij komt het voor, dat de thans veld winnende meening over dat onderwerp niet alleen de vroegere hypothesen in de schaduw stelt, maar ook aan de traditioneele beschouwing de laatste steunselen ontneemt en haar

---

1) Vg. *Th. T.* 1877 bl. 340—42.

alzoo den genadeslag toebrengt. In die overtuiging hebben de monographieën van Dr. Curtiss mij bevestigd. In weerwil van zijne onmiskenbare bekwaamheid en de noeste vlijt, waarmede hij de bouwstoffen voor zijn betoog heeft bijeengebracht, slaagt hij er niet in, tegen den na-exilischen oorsprong van de priesterlijke wetten argumenten van werkelijke kracht en beteekenis aan te voeren en moet hij zich, bij de verdediging van zijn eigen gevoelen, bevredigd verklaren door solutiën, die — om het kort uit te drukken — het daglicht niet mogen zien. Bovendien moet dan nog van tijd tot tijd het dogmatisch argument te hulp komen om de zwakheid van de historische bewijsvoering te bedekken. — Er valt niet aan te denken, dit ongunstig oordeel met bewijzen te staven. Elk onderdeel van de ééne groote vraag vordert uitvoerige behandeling. Bij eene latere gelegenheid hoop ik althans in enkele proeven aan te toonen, dat ook deze jongste phase van de apologetiek de erfelijke gebreken vertoont, die het geheele *genre* aankleven en het, voor ieder die eene betere methode heeft leeren kennen, volstrekt onbruikbaar maken.

Wat ik verder nog wenschte te vermelden, moet ik nog korter afdoen. Uit Amerika ontving ik eene nieuwe vertaling van het Hooglied: *Das Hohelied übersetzt u. kritisch neu bearbeitet* von Dr. K. Kohler, Rabbiner der Sinai-Gemeinde in Chicago (te Leipzig verkrijgbaar bij Hermann). Dr. Kohler, wiens commentaar op *Gen.* XLIX nog niet in vergetelheid is geraakt, doet zich ook hier kennen als een scherpzinnig man en een stoutmoedig, om niet te zeggen: vermetel criticus. Het eigenaardige zijner opvatting is, dat hij in het Hooglied een „hochzeitliches Festspiel” ziet, waarvan de roof der bruid het slottooneel uitmaakt. Om deze verklaring te kunnen volhouden, moet de Schrijver zich in de exegese en in de tekstcritiek groote vrijheden veroorloven, die, al schijnen ze hem zelven de natuurlijkste zaak der wereld, op den lezer den indruk maken van groote willekeur en die daarom zonder twijfel der verbreiding van zijn gevoelen in den weg zullen staan.

De redevoering van onzen landgenoot Prof. W. Hecker over *De Israëlieten en het monotheïsme* (Groningen, 1878) is, wanneer deze aankondiging het licht ziet, ongetwijfeld reeds in handen van de meesten onzers lezers. Waartoe zou het dan

dienen, haar inhoud in het breede op te geven? Ik mag het gerust laten bij eene eenvoudige opwekking om haar te lezen en te overwegen. Wie mijn *Godsdienst van Israël* kent, behoeft van mij niet te vernemen, dat ik het met den Schrijver wel in vele, maar niet in alle opzichten eens ben. Doch in plaats van de verschilpunten breed uit te meten, verheug ik mij liever over de instemming, die sommige mijner beschouwingen bij een zoo bevoegd beoordeelaar gevonden hebben. Waarom — zou ik alleen nog willen vragen — waarom wordt, aan het slot der Voorlezing (bl. 59 v.), het streven naar de zuiver menschelijke eenheid gesteld tegenover de pogingen om het menschdom op godsdienstigen grondslag te vereenigen? Is het waar, wat wij daar lezen, dat de godsdienstige eenheid de vrijheid en de verdraagzaamheid moet uitsluiten? Zeker heeft zij dit vroeger dikwerf, ja gewoonlijk gedaan, maar — zou dit niet anders kunnen worden? Het zou er inderdaad droevig uitzien, indien de humaniteit den ondergang eischte — niet slechts van het dogmatisme, maar óók — van het geloof.

Sept. 1878. A. K.
